

71

# Protagoras

im Hause des Gallias

von

P. Luiffred Spielmann.

---





## Protagoras im Hause des Kallias.

«Fuerunt quidam philosophi de virtutibus et vitiis subtilia multa tractantes, dividentes, desinientes, rationationes acutissimas concludentes, libros implentes, suam sapientiam buccis crepitantibus ventilantes, qui etiam dicere auderent hominibus: nos sequimini, secum nostram tenete, si vultis beate vivere.»

S. August. tract. 45. in Joan.

Was uns die Dialoge Platons, abgesehen von ihrer großen Wichtigkeit für die Geschichte der griechischen Philosophie, so anziehend, man möchte fast sagen so unterhaltend macht, ist die von Allen gerühmte dramatische Anlage derselben. „Wenn“, schreibt A. W. von Schlegel in seinen dramatischen Vorlesungen V. 21, „bei Platon Sokrates den aufgeblasenen Sophisten Hippias befragt, was das Schöne sei, dieser Anfangs mit einer oberflächlichen Antwort gleich bei der Hand ist, nachher aber durch die verkleideten Einwendungen des Sokrates genöthigt wird, seine erste Erklärung aufzugeben und nach andern Begriffen umherzutappen, endlich gar beschämt und unwillig über den überlegenen Weisen, welcher ihm seine Unwissenheit bewiesen hat, das Feld zu räumen, so ist dies Gespräch nicht bloß philosophisch unterrichtend, sondern es unterhält auch als ein kleines Drama.“ Sunt enim Platonis dialogi tamquam dramata, in quibus diversæ personæ sic agentes proponuntur, ut eas, dum viverent, egisse consentaneum est. (Joan. Vitrina, disquisitio de Prot. vita et philosophia, pag. 58.)

Geht es nun überhaupt an, Platons Dialoge „Dramen“ zu nennen, so ist es gewiß „Protagoras“, der dieses Epitheton so gut oder noch mehr als andere verdient. Der Gedankengang ist voll lebendiger Bewegung, unsere Aufmerksamkeit wird in steter und immer höherer Spannung auf den Ausgang erhalten, die auftretenden Personen finden die gelungenste Verwendung, Episoden werden eingefügt, selbst die Scenerie verändert sich auf eine dem jedesmaligen Inhalte des Gesprächs ganz zutreffende Weise. Ehe ich daran gehe, den Schülern, für welche diese wenigen Zeilen ausschließlich bestimmt sind, den Inhalt des „Protagoras“ vorzuführen und sie auf den dramatischen Charakter dieses Dialogs hinzuweisen, bemerke ich, daß beides in den möglich engsten Rahmen gedrängt ist. Vielleicht läßt sich dadurch ein klarerer Ueberblick und ein leichteres Verständniß des Ganzen erzielen. Soll aber dies Wenige nicht bloß unterhaltend (?), sondern auch unterrichtend und daher nützlich werden, so müssen die Schüler den griechischen Text zur Hand nehmen und den Gedankengang des Dialogs nach dem gegebenen Wegweiser selbstthätig verfolgen <sup>1)</sup>, wobei sie

<sup>1)</sup> Platon stellt seine Lehrsätze nicht als etwas schon von vorne herein Fertiges hin; er will vielmehr, daß dieselben erst allmählig vor dem Geiste des Lesers sich abspinnen, und dieser den Gedankengang vom Anfange bis zum Ende durch alle oft ziemlich verwickelten Erörterungen selbst mit durcharbeite. Zum Zwecke der Selbstverständigung als auch Andere zu eigenem Auffuchen und so zum Finden hinzulenken, wählte Platon das forschende und prüfende Wechselgespräch — die Form des Dialogs.



natürlich auch auf das sprachliche und sachliche Verständniß ihr besonderes Augenmerk zu richten haben. Der hiefür in Anspruch genommene Zeitaufwand wird sich gewiß durch immer größere Festigung in der unübertroffenen und reich entwickelten Sprache der alten Hellenen reichlich lohnen, aber auch die formale Bildung — und die ist für Gymnasiasten ja doch der beste Gewinn — bedeutend fördern. Die jungen Musesöhne, welche sich mit der Lectüre Platons noch nicht befaßt, mögen sich ferner daran erinnern, daß wir überall auf die Anschauungsweise des großen Dichterphilosophen einzutreten haben, d. h. nicht wie wir über diese oder jene vorgelegten Fragen denken, sondern auf welche Art Platon oder dessen Lehrer Sokrates sie zu lösen suchten und die Sache auffaßten, damit haben wir es zu thun. Gilt dieser Fingerzeig für immer und überall, so gilt er doch besonders von 345. D. E. ff., wo Sokrates den Grundsatz aufstellt, daß Wissen und Wollen stets in Eines zusammenfalle; daher Keiner aus freiem Willen an das Schlechte gehe, sondern nur weil er es aus Mangel an Einsicht für gut hält. Daß der Wille ungeachtet der bessern Erkenntniß doch zum Bösen sich entschließen kann, erscheint ihm ungereimt; deswegen besteht nach ihm die schlechte Handlung einzig in dem Verluste des Wissens — der Erkenntniß — des Guten. (345. B.) — „Wenn Jemand das Gute und das Böse erkennt, wird er durch Nichts vermocht, irgend etwas Anderes zu thun, als was die Erkenntniß gebietet, und die vernünftigste Einsicht des Menschen ist genügend, ihm den nöthigen Beistand zu leisten.“ (352. C.)

Dem Inhalte und der ihm eingeflochtenen Hinweisung auf den dramatischen Charakter des „Protagoras“ hätten freilich einlässlichere Bemerkungen über die Sophistik im Allgemeinen und deren Hauptrepräsentanten, wie Platon und andere Schriftsteller des Alterthums sie uns schildern, voran- oder nachgeschickt werden sollen. Damit wäre es aber nothwendig geworden die Citate, welche den Charakter der Sophisten „alten Schlags“ zeichnen und deren Einfluß auf ihre Zeitgenossen beleuchten, bedeutend zu vermehren. Wenngleich hierdurch dem Schüler Gelegenheit geboten wäre, auch daran seine Kraft zu erproben, und den aus der Uebersetzung in die Muttersprache resultirenden sprachlichen Nutzen zu ziehen, so war doch der schon oben ausgesprochene Zweck dieser kleinen Arbeit für den Schreiber bestimmend, von genannten detaillirten Bemerkungen Umgang zu nehmen; er begnügt sich daher, diejenigen Schüler, welche Eingehenderes darüber nachlesen wollen und nicht die abgeschmackte Phrase: „Græcum est — non legitur“ im Munde führen, auf Stallbaum's „Platonis Protagoras“ (Ausgabe von J. S. Kroschel), Richard Schöne's „Platon's Protagoras“ und auf Eduard Jahn's „Protagoras“ mit Einleitungen und Commentar zu verweisen. Die verdienstvollen Arbeiten eines C. F. Hermann, C. Steinhart, F. Susemihl und E. Zeller haben in den Einleitungen sowie in den Sacherklärungen eine ausgiebige Verwendung gefunden und sind auch dieselben mit Dank benützt worden.

## I.

Bevor wir zum Dialog selbst übergehen, erachte ich es für angezeigt, den Schülern ein, wenn auch kleines, so doch naturgetreues Conterfei der Sophistik und deren unermüdetsten Bekämpfers Sokrates vor Augen zu führen, ein Bild, wie es uns Dr. Georg Weber in seinem Lehrbuche der Weltgeschichte (Band I. Seite 199) in nachstehenden kräftigen Pinselstrichen bietet: „Durch den peloponnesischen Krieg wurde nicht nur der äußere Glückstand der Griechen und die Blüthe der Staaten im Innersten geknickt, es arteten auch die Sitten aus. Habgier und Selbstsucht erstickten die edleren Empfindungen; Weltflucht und Lebensgenuß wurden als die höchsten Güter angesehen, und an die Stelle der Religion und des sittlichen Gefühls trat eine auf Lug und Trug gegründete Philosophie. Unter feiner Bildung war oft ein



hartes und grausames Herz versteckt und der geistreiche Wit, den man „attisches Salz“ nannte, schützte nicht gegen Rohheit des Gemüths und gegen moralische Entartung.

Dieses Sittenverderbniß wurde besonders durch die Sophisten <sup>1)</sup> herbeigeführt, die eine auf Spitzfindigkeiten und Trugschlüssen beruhende Scheinweisheit zu Markte trugen, eine allgemein gültige Wahrheit und eine feste Erkenntniß der „in ewigem Fluß“ sich bewegenden Dinge <sup>2)</sup> leugneten und sich anheischig machten durch Redekünste und Disputirkniffe Lüge als Wahrheit hinzustellen und Wahrheit in Irrthum zu verkehren <sup>3)</sup>. Die Sophisten, besonders Gorgias, Protagoras, Hippas u. A. lockten reiche Jünglinge an sich und brachten ihnen gegen große Belohnungen die Astenweisheit bei, durch die der Staat dem Ruin entgegen ging, der Volksglaube durch Freigeisterei entkräftet und das häusliche und öffentliche Leben im innersten Kerne vergiftet ward <sup>4)</sup>. Sie stellten ihre auf ausgeflügelten Sprachregeln aufgebaute Redekunst als Königin der Wissenschaft hin, suchten durch kunstreiche Dialektik nicht die Wahrheit, sondern den Schein derselben (*ἔστι γὰρ ἡ σοφιστικὴ φαινομένη σοφία, οὐσα δ' οὐ, καὶ ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὐσης.* Aristot. elench. soph. cap. 1.) und lehrten eine frech verneinende Lebensphilosophie, welche Sinnengenuß und Befriedigung der Begierden an die Stelle des Heiligen

<sup>1)</sup> Stellen sich uns die Stifter der Sophistik — mit Ausnahme des Hippas — noch als sittlich ehrenwerthe Männer dar, beseelt von ernstem Streben trotz aller Verfehrtheit ihrer Grundsätze, so zogen ihre Schüler Polos, Kallikles und Andere bald aus den Prinzipien auch die praktischen Folgerungen. So kämpft Kallikles im „Gorgias“ 483. D. ganz offen für das Recht des Stärkern: *«Δίκαιόν ἐστι... πλεόν ἔχειν τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου» δηλοῦ δὲ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι... ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέχρηται τὸν κρείττω τοῦ ἥττινος ἀρχειν καὶ πλεόν ἔχειν.* Und im Folgenden: „Die Besten und Stärksten unter uns nehmen wir schon von Kindheit vor, wie Löwen fund machen sie uns unterwürfig durch Beschwören und Zaubern, indem wir sagen: der Besitz müsse gleich sein und darin bestehe das Schöne und Gerechte. Ich glaube aber, wenn ein Mann kommt von hinreichend kräftiger Art — der schüttelt das Alles ab und zerbricht es und läßt sich nicht binden, alle unsere Vorschriften, Zaubersprüche und Beschwörungsformeln und alle die widernatürlichen Gesetze tritt er zu Boden und er, der Knecht, steht dann auf und zeigt sich als unser Herr und da muß dann das Recht der Natur mit Glanz hervortreten.“ Und solches deute — meint Kallikles — Pindar in seinem Liede an, wo er singt:

Gesetz, der König über Alles,  
Was sterblich und unsterblich heißt.

Dies — citirt Kallikles weiter:

Führt uns und macht zum Rechte die Gewalt  
Mit überleg'ner Faust; ich zeig' es euch  
An des Herakles Thaten...

<sup>2)</sup> *«Πάντα ῥεῖ»* — Alles fließt und nirgends gibt es ein unveränderliches Sein — war der Grundsatz des Herakleitos aus Ephesus (um 500 v. Chr.). — Protagoras zog aus dieser Lehre die Folgerung, daß kein Ding ein bestimmtes sei; daher sei auch der Mensch in steter Umwandlung begriffen; was ihm im vorhergehenden Augenblicke wahr und gut gewesen, das könne im folgenden es nicht mehr sein.

<sup>3)</sup> Das Hauptbestreben der Sophisten läßt sich kurz in die Worte fassen: *«τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν»*, d. h. durch Rednerkniffe der ungerechten, schlechten Sache den Schein der guten und gerechten geben. (Vgl. Plat. Apol. c. 2.) Aehnlich sagt Cicero (Brut. cap. VIII.): *«Aliique multi temporibus eisdem docere se profitebantur, arrogantibus sane verbis, quomodo causa inferior (ita enim loquebantur) dicendo fieri superior posset.»*

<sup>4)</sup> „Die öffentliche Demoralisation stieg auf eine solche Höhe, daß die Freiheit des Bürgers statt in der gleichen Beschränkung Aller durch das Gesetz in der gleich unbeschränkten Berechtigung zu Allem gesucht wurde. *«Ἐλεύθερον δὲ καὶ ἴσον τὸ ὅ τι ἀν βούληται τις ποιεῖν»* ὥστε ἤ ἐν ταῖς τοιαύταις δημοκρατίαις ἕκαστος ὡς βούλεται.“ (Aristot. Pol. V. 7. 22.) An die Stelle der Vaterlandsliebe und der Achtung für Recht und Sitte trat die schönste Selbstsucht und nicht mehr allein der herrschende Theil als Ganzes, sondern jeder Einzelne hielt seine Privatinteressen, seine Neigungen und Lüste für sein natürliches Recht, welches er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln sich zu verschaffen befugt sei.“ (Hermann's griech. Staatsalterthümer § 72.) Das positive Gesetz (*νόμος*) galt den Sophisten als bloße Tyrannei der Mehrheit der Schwachen gegen die einzelnen Starken. (Plat. Gorgias 482.)



etzte. „Der Mensch“, behauptete Protagoras, „sei das Maß aller Dinge“ (... πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι... Theait. 151. A.)

Um diese tiefen sittlichen Schäden zu heilen, bedurfte es eines Mannes von prophetischer Art, welcher die Verirrungen der Zeit klar erkannte, aber selbst über seiner Zeit stand, der die geistigen Mittel besaß, die Irrthümer zu bekämpfen, und der endlich seines Berufes zu retten und zu helfen so gewiß war, daß er ohne Selbstsucht dafür zu leben und zu sterben bereit war. Einen solchen Mann hatten die Athener in ihrer Mitte. Es war ihr Mitbürger Sokrates, der Sohn des Bildhauers Sophroniskos. Dieser entlarvte die sophistischen Marktschreier und weckte das Gefühl für Religion, Sittlichkeit und Recht in der Brust seiner Jünger. Nicht in kunstreichen Vorträgen vom Katheder herab, sondern durch Fragen und Antworten auf offener Straße, in der freien Natur oder in den Werkstätten der Handwerker lehrte Sokrates seine Lebensweisheit, deren Ziel war: „Erkenne dich selbst!“ Vor seinem hellen Verstande, vor seinem einfachen, rechtschaffenen Leben und vor seiner sittlichen Würde verstummten die Sophisten und die reichsten und talentvollsten Jünglinge, wie Alkibiades, Kritias u. A. schlossen sich dem sonderbaren Manne an, der häßlich und arm, doch in stolzer Haltung durch das Leben ging und in seiner Bedürfnislosigkeit sich den Reichsten gleich achtete. Seine Bildung, seine treue Erfüllung aller Bürgersplichten sowohl im Kriege als in der Stadt, seine erhabene Lehre, daß nur die reine Seele auch die reine Wahrheit erfasse, daß Sittlichkeit der einzige Weg zum wahren Glück sei und daß es nur eines Weckers bedürfe, um die schlummernde Erkenntniß und Tugend wachzurufen — das Alles gewann ihm die Herzen der begeisterungsfähigen Jugend...“ Dies kleine Charakterbild der seit Mitte des fünften Jahrhunderts v. Chr. mit Schwindel betriebenen σοφιστικῇ τέχνῃ und ihres Hauptgegners Sokrates möge in den — freilich ganz allgemein — gegebenen Umrissen den Standpunkt für den platonischen Dialog „Protagoras“ wenigstens einiger Maßen klar legen. „Protagoras“, dem der Altmeister der Sophistik den Titel gegeben, befaßt sich ausschließlich mit der Bekämpfung der ganzen Kunst und zwar vorzugsweise auf dem Gebiete der Tugend, als deren Lehrer sich die Sophisten vor ganz Hellas ausrieten, von deren Wesen sie aber gar keine Kenntniß besaßen. Die Feststellung der Einheit des Tugendbegriffes wird in demselben als Hauptthema durchgeführt, während die einzelnen Tugendformen wie „Frömmigkeit“, „Tapferkeit“, „Gerechtigkeit“ in andern Dialogen einzeln ihre Behandlung finden. Mit der Darlegung des sokratischen Tugendbegriffes gegenüber der sophistischen Anschauung tritt zugleich der Gegensatz der sokratischen Gesprächsform zu der Lehrmethode der Sophisten, ihres Auftretens u. s. w. deutlich hervor; die Form der Darstellung ist darum die dialogisch-dramatische.

Die mündliche Unterhaltung des Sokrates und des ἑταῖρος — des ungenannten Freundes — welche sich zufällig treffen, steht mit dem Inhalte des eigentlichen Dialogs nicht in naher Beziehung, sondern bildet durch Hinweis auf den Umstand, daß die Begegnung mit Protagoras, dem Haupte der Sophisten, stattgefunden, nur die entferntere Einleitung desselben. Als Prolog ist sie mit den Schlußworten des Dialogs: „Nachdem wir solches gesprochen und gehört, entfernten wir uns“ — gleichsam die äußere Umrahmung des Ganzen und spannt unsere Erwartung durch entsprechende Ausdrücke des Erstaunens und fast ungeduldiger Neugier von Seite des ungenannten Freundes. Diesem erzählt Sokrates, er komme eben von einer Unterredung, bei welcher auch Alkibiades manches zu seiner Vertheidigung gesprochen und doch — hätte er seiner wenig geachtet und ihn oft vergessen; denn einen Abberiten <sup>1)</sup> habe er getroffen —

<sup>1)</sup> Protagoras war aus Abdera in Thrakien gebürtig (480 v. Chr.). Seine Heimat stand, obgleich aus ihr Männer von Bedeutung, wie Demokritos „der lachende Philosoph“, Hekataios der Historiograph, Protagoras u. A. hervorgingen, im Ruße der Schild- und Spießbürgerei. Nach Juvenal herrschte daselbst „dicke Luft“.



schöner <sup>1)</sup> als den jugendlich blühenden Sohn des Kleinias. Ganz überrascht und voll Verwunderung über die Neuigkeit, daß Sokrates mit Protagoras zusammengekommen, drängt der Freund mit gesteigerter Ungebulb zur Mittheilung der gehaltenen Unterredung; denn „schon den dritten Tag“ weist der hochweise Abderite in Athen, aber weder er noch seine Begleiter haben von dessen Ankunft ein Wörtchen vernommen.

Die Scene dieses Zwiegesprächs ist gleichfalls nur vorbereitend; ihr Schauplatz bedarf daher auch keiner näher bestimmten Zeichnung. Wir können uns als solchen einen Spaziergang in den Parkanlagen Athens oder auch ein Gymnasium vorstellen. Der ungenannte Freund hat sich mit einigen Begleitern auf Sitzbänken niedergelassen, in seiner nächsten Nähe ein Bursche (*παῖς*), der hiezu aufgefördert, seinen Platz dem Sokrates einräumt. Dieser gibt den drängenden Bitten nach und hebt nun vor der kleinen Zuhörerschaft die Erzählung der stattgefundenen Unterredung mit Protagoras an.

Noch in sehr früher Morgenstunde (ganz entsprechend dem Beginne der tragischen Handlungen, vgl. Sophokles' „Antigone und Elektra“, Euripides' „Phönizierinnen“) stürmt in hastiger Aufregung des Apollodoros Sohn Hippokrates, der spät Abends vorher von seinem Bruder Phason die Ankunft des Protagoras vernommen, zur Behausung des Sokrates, pocht ziemlich unsanft an die Thüre und begehrt mit Ungeßüm Einlaß. Sokrates ruht noch in seinem Bette; im Gemache selbst herrscht Dunkelheit; — Hippokrates tappt nach dem Bettgestell und setzt sich dann zu Sokrates' Füßen. Von unwiderstehlichem Verlangen getrieben Protagoras zu hören, geht er Sokrates mit der Bitte an, seinetwegen mit dem angekommenen Weisen Rücksprache zu nehmen, ihn dem von aller Welt gerühmten Lehrer der Weisheit zu empfehlen und als Schüler bei ihm einzuführen — koste es, was es wolle. Sokrates erhebt sich vom Lager; da es aber noch zu frühe Morgenstunde, um sich in die Wohnung des Kallias zu verfügen, wo der hohe Gast sein Absteigequartier genommen, wandelt er mit Hippokrates im Hofe umher, schaut sich seinen jungen Freund genau und prüfend an und fragt ihn, zu wem er zu gehen gedenke, und was er durch den Unterricht bei Protagoras werden wolle, da er ja bereit sei ihm Lehrgeld zu zahlen und selbst das Vermögen seiner Freunde in Mitleidenschaft zu ziehen, falls sein eigenes hiezu nicht ausreichen sollte <sup>2)</sup>. Hippokrates, durch Sokrates' Hinweis auf ähnliche Fälle ziemlich in die Enge getrieben, erwidert auf die erste Frage ganz bestimmt: „Einen Sophisten nennen sie ja den Mann“; auf die zweite aber gesteht er erröthend — es war inzwischen etwas heller geworden, so daß man's deutlich sehen konnte — wenn es irgend damit wie mit dem Unterrichte bei einem Arzte oder Bildhauer sich verhalte, offenbar um gleichfalls — ein Sophist zu werden. „Bei den Göttern“, ruft Sokrates aus, „du würdest dich nicht schämen, vor den Hellenen dich als einen Sophisten zu zeigen?“ Hippokrates erschrickt vor der Consequenz ein Sophist werden zu wollen, und meint — da Sokrates ihm es sagt — er sei nicht gesonnen, die Sophistik zu seinem Berufsgeschäfte zu wählen, es handle sich bei ihm nur um Aneignung einer allgemeinen Bildung, wie sie einem freien und fein gebildeten Athener wohl anstehe. Der Gedanke, daß Protagoras Andere eben nur das lehren könne, was er selbst verstehe, wie dies beim Maler, Baumeister und Citherspieler der Fall sei, ruft

<sup>1)</sup> Weil „weiser“; denn dem Sokrates gilt die größere Weisheit als höhere Schönheit; deswegen zieht er den alten Protagoras dem jungen schönen Alkibiades vor, dem der erste Bart unter dem Kinn sproßt. (Anspielung auf Odyssee X. 277 ff.; vergl. auch Ilias XXIV. 348.)

<sup>2)</sup> Ein Unterrichtscursus belief sich anfänglich auf nicht weniger als 100 Minen = 9375 Francs (nach altattischen Minen berechnet). Nach Menon (91. D.) gewann Protagoras „ἀπὸ ταύτης τῆς σοφίας“ mehr als der berühmteste Meister der Bildhauerkunst Pheidias und zehn andere der „ἀνδριαντοποιῶν“. Den Modus der Einkassirung schildert uns Protagoras selbst: „Ἐπειδὴν γὰρ τις παρ' ἐμοῦ μάθῃ, ἐὼν μὲν βούληται, ἀπεδέδωκεν ὃ ἐγὼ πράττομαι ἀργύριον· ἐὰν δὲ μὴ, ἐλθὼν εἰς ἱερὸν, ὁμόσας, ὅσον ἂν φῇ ἄξια εἶναι τὰ μαθήματα, τοσοῦτον κατέδηκεν.“ (Prot. 328. B.)



ganz natürlich der Frage des Sokrates nach dem Inhalte und eigentlichen Wesen des sophistischen Unterrichts. „Beim Zeus“, erwiedert Hippokrates, „darauf kann ich dir keine weitere Antwort geben.“ Er bezeichnet in nur vagen Ausdrücken den Sophisten als einen „der Weisheit Kundigen“ (*τῶν σοφῶν ἐπιστήμονα*) und als einen „Lehrer der Redefertigkeit“ (*ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν*). Sokrates mißbilligt nun ernst das voreilige und unüberlegte Streben seines jungen Freundes nach Erlangung einer Sache, die er nicht einmal kenne und die überdies mit Gefahr für das Wohl seiner Seele verbunden sei, da er — ohne vorher der Verwandten oder Freunde Rath einzuholen — um hohes Lehrgeld dem Unterricht eines Mannes sich anvertrauen wolle, der mit Waaren Schacher treibe, von deren Nutzen oder Schaden er selbst vielleicht keine Kenntniß besitze und sich auch wenig darum kummere, ob seine feil gebotene und angepriesene Waare der Seele des Käufers zum Vortheil oder Nachtheil gereiche. „Sieh' dich vor, mein Bester“, mahnt Sokrates seinen Freund, „daß du nicht dein Theuerstes auf's Spiel setzest und gefährdest; denn weit größere Gefahr ist ja beim Einkauf der Kenntnisse, als bei dem der Nahrungsmittel.“

Darum trete die Nothwendigkeit an sie heran, mit ältern und erfahrnern Männern zu Rathe zu gehen, um über eine so wichtige Sache die Entscheidung treffen zu können, für jetzt zwar, wie Hippokrates es wünsche, Protagoras selbst zu hören, nachher aber auch mit Andern sich zu berathen.

Aus diesem Gespräche des Sokrates mit seinem Freunde Hippokrates erfahren wir, daß der Dialog mit Protagoras den Unterricht der Sophisten zum Gegenstande haben wird; auch erhalten wir gleich Anfangs eine Vorstellung von den Sophisten, indem sie Sokrates als Bildungsfrämer (*κάπηλοι*) schildert, wenn gleich mit Absicht eine erschöpfende Definition nicht geboten wird. Ihr eigentliches Wesen ist in halbdurchsichtigen Schleier gehüllt, aber gerade dadurch wird die Erwartung auf das persönliche Auftreten des Protagoras noch mehr gespannt. Zudem machte Sokrates auch von der Gegenwart des Hippias und Prodikos und anderer weiser Männer Erwähnung, wodurch die Unterredung mit dem Gründer der Sophistik nur um so interessanter zu werden verspricht.

Nach gefasstem Entschlusse den Protagoras aufzusuchen, begeben sich nun Sokrates und Hippokrates auf den Weg und gelangen zur Behausung des Kallias <sup>1)</sup>, der bekannten Sophistenherberge; sie verweilen aber noch eine Zeit lang auf dem Platze vor der Thüre, um ein Gespräch über einen Gegenstand, auf den sie unterwegs gefallen, zu Ende zu führen. Jetzt pochen sie an die Thüre, aber der Thorwärter, der ohnehin über die im Hause seines Herrn schmarrhenden Sophisten in gerechter übler Laune ist und die beiden Ankömmlinge gleichfalls für Sophisten hält, verweigert ihnen rundweg den Eintritt. Mit dem keineswegs einladenden Ausrufe: *Ἔα, σοφισταί τιwes!* — Ha, wieder Sophisten! — „Der Herr hat keine Zeit!“ schlägt er die Thüre mit beiden Händen recht gehörig — so sehr er konnte — wieder zu. Erst nach wiederholtem Anklopfen und abgegebener Erklärung, daß sie keine Sophisten seien und nicht zum Hausherrn Kallias kämen, sondern nur dem Protagoras wünschten vorgestellt zu werden, läßt sie endlich der mißmuthige Thürhüter mit genauer Noth eintreten. — Dieses kleine Intermezzo erhöht die dramatische Lebendigkeit um Vieles. Das Obstaculum, welches den Beiden in der Gestalt eines griesgrämigen Pförtners ganz unerwartet — gerade vor dem Augenblicke, in welchem die Sophisten in höchst eigener Person sich ihren Blicken zeigen sollten — hemmend in den Weg tritt, spannt die Erwartung noch höher.

<sup>1)</sup> Kallias, der Sohn Hipponikos, des reichsten Atheners, stammte aus der vornehmen Eupatridenfamilie, in der sich das Amt des Fackelträgers bei den eleusinischen Mysterien vererbte. Durch Verschwendung, Leichtsinne und maßlose Unterstützung der Sophisten blühte er sein ungeheures Vermögen ein und gerieth schließlich in gänzliche Armuth. Der Komiker Eupolis brachte ihn und die schmarrhenden Sophisten in den *κόλακες* mit derbem Witze auf die Bühne.



Jetzt bei ihrem Eintritte erschließt sich dem Auge ein reichgestaltiges Bild — eine Hauptscene. Die drei Heroen der σοφιστική sind mit ihren Schülern in ebenso viele, für die Eintretenden nicht schwer zu überblickende Gruppen geschieden. Protagoras, der Altmeister, wandelt in dem πρόστωον (in der vordern Halle) umher, neben ihm Kallias, Paralos und Charmides; auf der andern Seite Kantippos, Philippides mit Antimoiros — fast lauter Männer und Jünglinge aus den angesehensten Häusern Athens. Hinter ihm schreitet seinem Vortrage lauschend eine Schaar meist fremder Herren, welche Protagoras aus allen Städten mit sich führt und die er alle wie ein zweiter Orpheus durch seine Stimme bezaubert. Nicht ohne Vergnügen bemerkt Sokrates an diesen Trabanten von hinten, wie sie mit möglich größter Aufmerksamkeit und mit einer fast an's Komische streifenden Ehrerbietung jedesmal, so oft Protagoras und seine Begleiter sich umwenden, von beiden Seiten auseinander treten, im Kreise herumgehen und sich wieder in schönster Ordnung aufstellen, um ja nie dem Protagoras vorn im Wege zu sein. In der gegenüber liegenden Halle erblicken Sokrates und sein Begleiter die zweite Gruppe — von der ersten durch ihre Ruhe wohl distinguirt. Die Schüler sitzen auf Bänken, mitten unter ihnen auf hohem Sessel thront Hippias und entscheidet von seinem Tribunal herab die ihm vorgelegten Fragen aus der Physik und speciell aus dem Gebiete der Astronomie. Und wie einst Odysseus in der Unterwelt den Dulder Tantalos bis an's Kinn im Wasser stehen sah (Hom. Odyssee XI. 582 ff.<sup>1</sup>), so erblicken sie in einem Nebengemache, das ehemals dem Hipponikos zur Vorrathskammer gebient, jetzt aber wegen der Menge fremder und einheimischer Gäste zu einem Gastzimmer war umgewandelt worden, — Prodikos in Decken und Pelze wohl eingewickelt. Die ihn umgebenden Schüler Pausanias, Agathon, die beiden Adeimantos und einige Andere ahmen das Beispiel ihres ruhigen, für die Pflege seines, wie es scheint, sehr schwächlichen und kränklichen Körpers besorgten Meisters nach und lagern sich gemächlich auf den nahestehenden Ruhebetten. Ueber welches Thema aber Prodikos zu seiner Umgebung sprach, konnte Sokrates, so sehr er es auch wünschte, theils der Entfernung, theils der Tiefe seiner Stimme wegen nicht verstehen; der Mann schien ihm aber „außerordentlich weise zu sein und göttlich“<sup>2</sup>). Bald nach Sokrates und Hippokrates treten auch noch Alkibiades, der Schöne, und des Kallaischros Sohn Kritias ein, die sich aber keiner der drei Gruppen anschließen.

Die drei Cirkel verdienen bezüglich ihrer äußern Haltung unsere Aufmerksamkeit. Der erste, um Protagoras den Helden des Stückes geschaart, fällt zuerst in die Augen und zeigt sich in ziemlich lebhafter Bewegung. Der Großmeister selbst präsentirt sich zwar würdevoll, edel und Achtung gebietend, verräth aber keine Spur jener Herzlichkeit, welche im Umgange des Sokrates und seines Freundes Hippokrates so ungezwungen zu Tage tritt. Die andere Gruppe befindet sich in ruhiger Stellung, nur Hippias, der eitle Polyhistor, ragt mit Ostentation aus der Mitte seiner Zuhörer. Der dritte Cirkel endlich macht sich's äußerst bequem und dessen Mittelpunkt contrastirt am meisten mit dem widerlichen, sich groß und breit machenden Wesen des stolzen Hippias. Die um die Hauptpersonen versammelten Schüler vergegenwärtigen uns den Chor. Platon selbst bezeichnet wenigstens die Umgebung des Protagoras zu wiederholten Malen mit diesem Namen. (Cap. 7. 315. und 315. B.) Als solchem kommt ihm natürlich nur eine untergeordnete Rolle zu; er schließt sich Anfangs irgend einer Hauptperson an und bildet nach dem Zusammentritt des „Synedrums“ gewisser Maßen den Gesamtchor, welcher durch die nicht geringe Anzahl und Bornehmheit

<sup>1</sup>) „Auch den Tantalos sah ich, umhäuft von schrecklicher Drangsal.

Mitten im Teich dasteh'n, der nahe das Kinn ihm bespülte.“ (Uebersetzung von Voß.)

<sup>2</sup>) Hippias wird mit dem allbezwingenden Herakles verglichen; Protagoras ist der Σίονργος (der Erweise); der leidende Prodikos — Τάνταλος; den allaufnehmenden Hades für die wichtigen εἰδωλα der Weisheit repräsentirt das Gasthaus des Kallias.



seiner Mitglieder der ganzen Versammlung einen imponirenden, fast feierlichen Anstrich gibt. Er zollt, wie wir später hören werden, bald dem Protagoras Beifall, bald stimmt er dem Synonymiker Prodikos zu, bald billigt er einen Antrag des Hippias, bald wieder erklärt er sich — charakteristisch genug für den gesammten Sophistenclubb — mit dem entgegengesetzten Vorschlag des Sokrates einverstanden u. s. w. In das eigentliche Gespräch greift der *χóρος* so wenig ein, wie der von Sokrates eingeführte Schüler Hippokrates, der Repräsentant der wissensdurstigen athenischen Jugend. Weder dieser, dem in genannter Eigenschaft die Rolle eines — Hörers zufällt, noch der Chor selbst werden je um ihre Ansicht oder Zustimmung (um das *•ὁμολογεῖν•*) befragt. Die Hauptpersonen aber, sowie Alkibiades, Kritias und der Hausherr Kallias, welche sich am Gespräche mehr oder minder betheiligen, sind bezüglich ihres Auftretens sowohl, als auch ihrer Ausdrucksweise trefflich gekennzeichnet.

Nachdem Sokrates und sein Begleiter sich die Gruppen eine Weile näher angeschaut, tritt jener zu Protagoras, meldet ihm sehr höflich den Zweck ihres Besuches und verlangt von ihm die Entscheidung, ob er in Betreff dieses Gegenstandes mit ihnen allein oder vor den Andern sprechen wolle. Protagoras spricht sich anerkennend für Sokrates' Vorsicht aus; denn ein Fremder, wie er, der von Stadt zu Stadt wandere und die besten Jünglinge an sich ziehe, müsse gar viel Neid, Feindseligkeit und Nachstellung erdulden; deshalb hätten denn auch die alten Sophisten wie Homeros, Hesiodos, Simonides, Orpheus, und andere noch lebende aus Furcht vor dem Neide sich anderer Künste, wie der Poesie und Musik, ja selbst der Turnkunst (*γυμναστική*), als Deckmantel ihrer Lehre bedient. Er aber sei ganz anderer Ansicht, kümmere sich um die Mißgunst der Leute nicht und trete ganz offen und sonder Scheu als Sophist auf, — es sei ihm deswegen auch noch nichts Widriges begegnet, obgleich er diese Kunst schon seit vielen Jahren treibe. D'rum sei es ihm auch in diesem Falle am Liebsten, wenn sie ihre Rede in Gegenwart des Prodikos und Hippias und ihrer Umgebung vorbrächten. Der Hausherr Kallias ist für die Veranstaltung einer Plenarsitzung (*συνέδριον*) in der Halle, wo Hippias seine Vorträge hielt; denn hier waren Bänke schon vorhanden. Alle greifen nun nach diesen und den Ruhelagern und richten sich neben Hippias ein. Selbst Prodikos wird von Alkibiades und Kritias zum Aufstehen von seinem Lager vermoht und von ihnen herbeigeführt; die Schüler des Prodikos folgen.

Hiemit vollzieht sich ein Scenenwechsel; die drei Gruppen — bei Sokrates' Eintritt von einander getrennt — sind jetzt in Eine vereint und Sokrates steht jetzt allen drei Hauptträgern der *σοφιστική τέχνη* sammt ihren Anhängern gegenüber. Die Exposition oder die Vorbereitung hat aber hiemit ihren Abschluß noch nicht. Wir wissen zwar, daß Protagoras über seinen Unterricht nähere Auskunft ertheilen soll, allein das Thema selbst ist noch nicht bestimmt.

„Als nun Alle beisammen saßen“ <sup>1)</sup>, wiederholt Sokrates von Protagoras hiezu aufgefordert sein Begehrt in Betreff des jungen Hippokrates und stellt — diesmal in absichtlich kurzer Rede — die Frage an ihn: Hippokrates, der Verlangen nach seinem Umgange trage, wünscht zu wissen, was er durch den Unterricht profitieren werde? Protagoras wendet sich direct an den jungen Mann und verspricht ihm mit feierlichem Tone tagtäglich wachsende Bervollkommnung. Allein Sokrates gibt sich mit dieser zu allgemein gehaltenen Antwort nicht zufrieden; denn der jüngst in Athen angekommene Maler Keurippos aus Herakleia und der Flötenspieler Orthagoras aus Theben würden, wenn Hippokrates zu ihnen käme, ihm doch Fortschritte — jener in der Malerei und letzterer im Flötenspiel in Aussicht stellen; er wünscht daher nähere

<sup>1)</sup> „Dieser allgemeine Consensus bildet nun den Hintergrund der gesammten folgenden Unterredungen.“ (Schöne „Prot.“ S. 25.) Den Vorsitz bei der Versammlung führt Protagoras, der mit Absicht von Platon mit großem Glanze in den Vordergrund gerückt wird, obgleich ihm nur die Rolle des *δευτεραγωνιστής* zukommt.



Bestimmung des Gegenstandes, in welchem Hippokrates jeden Tag besser werden sollte. Darauf erwiedert Protagoras voll Artigkeit: Wenn Hippokrates zu ihm in die Schule gehe, so darf er nicht befürchten, daß ihm daselbe widerfahre, als wenn er sich einem andern Sophisten anschliesse: „denn die andern peinigen die jungen Leute“, sie führen dieselben, nachdem sie dem Elementarunterricht entronnen sind, gegen ihren Willen wieder zum Alten zurück und zwingen sie zum zweiten Male mit den positiven Disciplinen sich zu beschäftigen, indem sie Rechnen, Sternkunde, Geometrie und Musik in ihren Unterricht aufnehmen — und hier warf Protagoras einen bedeutungsvollen Blick auf seinen Rivalen Hippias <sup>1)</sup>. Gegenstand seines Unterrichtes hingegen und auch Frucht desselben sei: Wohlberathenheit in Privat- und Staatsangelegenheiten in Wort und That; also Haushaltungskunst im Kleinen und Nationalökonomie verbunden mit Staatswissenschaft im Großen. Hiemit ist die Tüchtigkeit in der *πολιτικὴ τέχνη* als Unterrichtsgegenstand genannt und der eigentliche Dialog beginnt.

## II.

Sokrates kann zwar nicht umhin die ausnehmend große Weisheit des Mannes zu bewundern, erhebt aber Zweifel gegen die Lehrbarkeit der genannten *ἀρετὴ πολιτικὴ* und fühlt sich deshalb veranlaßt, seine diesbezügliche Ansicht näher aus einander zu setzen. Er stellt auf das Ansehen der Athener ab. Diese — nach dem Urtheile aller Hellenen doch wohl als weise geltend — berufen in ihren Volksgemeinden, wenn die Stadt z. B. im Bauwesen etwas ausführen will, Sachverständige und hören einzig auf die Meister des Bauwesens; unterfährt sich aber ein Nichtfachmann — und mag er noch so reich und edelgeboren sein — hierin Rath zu ertheilen, so lachen sie ihn aus und lärmten so lange, bis er entweder vom Lärm betäubt freiwillig abtritt, oder ihn die Polizeiwache auf Befehl der Prytanen von der Rednerbühne herabzieht und fortzuschafft. Greignet sich's aber über Staatsverwaltung einen Beschluß zu fassen — da tritt auf und ertheilt Rathschläge sowohl der Zimmermann als der Schmied, der Schuster wie der Kaufmann, der Arme wie der Reiche, und Niemanden kommt es in den Sinn, diesen auch nur den geringsten Vorwurf zu machen, daß sie sich unterfangen Rath zu ertheilen, ohne es irgendwie gelernt oder hierin einen Lehrmeister gehabt zu haben. Das Gleiche trete auch im Privatleben zu Tage. Perikles z. B. und die andern wägen und größten Männer Athens können ungeachtet des sorgfältigen Unterrichts, den sie ihren Söhnen in Künsten angedeihen lassen, bei denen es auf Lehrer ankommt, doch die bürgerliche Tüchtigkeit, wodurch sie selbst weise sind, ihren Kindern nicht mittheilen; darum unterrichte auch Perikles seine Söhne weder selbst, noch übergebe er sie zu diesem Zwecke einem Andern; vielmehr „laufen und weiden diese frei umher, als ob sie irgendwo von selbst auf diese Tugend stoßen.“ Also, zieht Sokrates den Schluß, beweisen die Athener, daß sie an die Lehrbarkeit dieser *ἀρετὴ* gar nicht glauben, und auch er sei der nämlichen Ansicht; weil er aber den Protagoras „vieler Dinge kundig“ hält, erklärt er sich gerne bereit, der Behauptung des-

<sup>1)</sup> Hippias aus Elis kommt unter allen Sophisten bei Platon am Schlimmsten weg. Er ist der Repräsentant einer hohlen, über alles Mögliche und Unmögliche schwägenden Vielwisserei. Dem Meister der Sophistik machte er gefährliche Concurrrenz und rühmte sich selbst, „daß er unter allen Sophisten am meisten Geld eingenommen“. Wie Gorgias, der Leontiner, trat auch er bei festlichen Anlässen im Purpurgewande auf und ließ sich nach Art der Stegreifredner das Thema von seinen Zuhörern geben. Angesichts der olympischen Festversammlung brüstete er sich, nicht nur alle Wissenschaften zu verstehen, sondern auch alle seine Kleider, sogar den Ring an seinem Finger selbst verfertigt zu haben. Er schrieb über Archäologie, sprach über rhythmische Anordnung der Rede, über Maler- und Bildhauerkunst; in Lakädämon hielt er Vorträge über den Ursprung der Städte, von ihren Kolonien u. s. w. Besonders stark war er in der *ars mnemonica*. „*Ἀπ᾽ ἀκούσας πενήγοντα ὀνόματα ἀπομνημονεύω.*“ (Hip. meiz. 285. E.) Gedichte, sowie prosaische Vorträge hielt er für alle Fälle als schon fertige Producte stets in Bereitschaft; kurz, er war — Diplomat und fahrender Literat in Einer Person.



selben nachzugeben, insofern er hiefür nur einen klareren Beweis erstelle. Mit Freuden ergreift der Altmeister der Sophistenzunft die ihm dargebotene Gelegenheit durch eine sogenannte *ἐπίδειξις* (Prunkrede <sup>1)</sup>) vor allen Anwesenden zu glänzen. In breit dahinströmender Declamation sucht er in einem Mythos, dessen sich die Sophisten zur Einkleidung ihrer Lehren mit Vorliebe bedienten, sein dem Hippokrates gegebenes Versprechen zu rechtfertigen.

Als die sterblichen Wesen an das Licht der Welt treten sollten, trugen die Götter den Gebrüdern Prometheus und Epimetheus auf, dieselben auszustatten und jedem die angemessenen Kräfte zuzutheilen. Prometheus („Vorbedacht“) überließ dies Geschäft seinem Bruder Epimetheus („Nachbedacht“). Dieser verwendete unkluger Weise allen Vorrath der physischen Kräfte an die Thiere; den Menschen aber ließ er nackt und hilflos, weil ihm eben nichts mehr übrig blieb. Epimetheus wird rathlos; da kommt Prometheus um sich die Vertheilung anzusehen. Alle übrigen Geschöpfe findet er trefflich ausgestattet, nur den Menschen allein trifft er „bloß, unbeschuht, ohne Lager und wehrlos“. Verlegen, wie er der ganz hilflos gelassenen Menschennatur doch einigen Ersatz verschaffen könnte, stiehlt er die Kunstweisheit des Hephaistos und der Athene sammt dem Feuer und bringt dies Geschenk den Menschen, um die Noth des Lebens von sich abzuwehren. Allein die staatsbürgerliche Weisheit besaß der Mensch noch nicht; dem Prometheus war es nämlich nicht vergönnt, dieselbe aus der Burg (*ἀκρόπολις*) des Zeus — denn da war sie in strengem Verwahr — herabzuholen. Durch das Kunstvermögen zwar „des göttlichen Looses“ theilhaftig geworden und mit den Göttern verwandt, glauben die Menschen allein unter allen Geschöpfen an Götter, errichten Altäre, gestalten und gliedern die Sprache, ersünden sich Wohnung, Kleidung und Nahrungsmittel <sup>2)</sup>. Zu Staatsvereinen aber können sie sich nicht sammeln, weil ihnen hiezu eben die erste Bedingung, die *ἀρετή πολιτικὴ* fehlt; zerstreut und einzeln lebend werden sie eine Beute der wilden Thiere, in Städten beisammen wohnend richten sie sich selbst zu Grunde. Da endlich fühlt Zeus ein Erbarmen, und entsendet den Hermes, der nicht bloß einzelnen, sondern allen Menschen heilige Scheu (*αἰδώς*) und das Recht (*δίκη*) vertheilen sollte, „damit durch sie der Städte Ordnungen und Freundschaft knüpfende Bande entstünden“. Wer aber an Gerechtigkeit und heiliger Scheu einen Antheil zu nehmen nicht vermag, der soll vernichtet werden, „wie eine Pest des Staates“.

Durch diesen Mythos will Protagoras zeigen, daß die bürgerliche Tugend ein Gemeingut Aller sei, und daher auch Jedem das Recht zustehe, bei Verhandlungen über Staatsangelegenheiten mitzusprechen; während, wenn von der *ἀρετή* eines Architekten oder eines andern Künstlers die Rede ist, es nur Wenigen vergönnt sei, an der Berathung Antheil zu nehmen, weil die Kunstfertigkeit nicht an Alle, sondern nur an Einzelne sei vertheilt worden. Daß aber nicht etwa bloß die Athener, sondern alle Menschen diese Ueberzeugung hegen, gehe daraus hervor, daß sie von Jedermann in Betreff der bürgerlichen Tugend

<sup>1)</sup> Wie die Sophisten in öffentlichen Versammlungen, bei Nationalfesten u. dgl. ihre Redefertigkeit glänzen ließen, darüber läßt Cicero (de oratore lib. I. cap. 22) den Crassus sprechen: „Quid? mihi nunc vos tamquam alicui Græculo otioso et loquaci et fortasse docto atque erudito quæstionculam, de qua meo arbitrato loquar, ponitis? Quando enim me ista curasse aut cogitasse arbitramini et non semper inrisisse potius eorum hominum impudentiam, qui cum in schola adsedissent magna hominum frequentia, dicere juberent, si quis quid quæreret. Quod primum ferunt Leontinum fecisse Gorgiam, qui permagnum quiddam suscipere ac profiteri sibi videbatur, cum se ad omnia, de quibus quisque audire vellet, esse paratum denuntiaret. Postea vero volgo hoc facere cœperunt hodieque faciunt, ut nulla sit res neque tanta neque tam improvisa neque tam nova, de qua se non omnia, quæ dici possint, profiteantur esse dicturos.“ Wahrscheinlich vollendete *λέγοντες ἐκ τοῦ παραχρηῶνα*!

<sup>2)</sup> Wie sich die Menschen mittelst „der im Feuer schaffenden Kunst des Hephaistos“ Sprache und Wörter gestalteten, und wie sie den Göttern Altäre und Götterbilder erstellten und die Götter verehrten ohne Besitz der „heiligen Scheu“ und des „Rechts“ — dies ist auch mythisch!



den Besitz der Gerechtigkeit verlangen und den für toll erklären, welcher auf *δικαιοσύνη* keine Ansprüche mache, da ja Jeder irgendwie derselben theilhaftig sein müsse — oder unter Menschen gar nicht leben dürfe.

Wenn aber auch die Menschen dafürhalten, daß Jeder an der Bürgertugend Antheil habe, so sehen sie dieselbe doch nicht als eine schon angeborne oder als Geschenk des bloßen Zufalls an, sondern sie müsse gelernt werden; daher sei dieselbe auch lehrbar. Den Beweis führt Protagoras jetzt nicht mehr in Form eines Mythos folgender Maßen: Die Menschen machen einen genauen Unterschied zwischen natürlichen oder zufälligen Gebrechen und zwischen Mangel an Tugend, die man durch Anstrengung, Uebung und Unterricht erlangen kann. Wegen natürlicher Fehler Jemanden zu tadeln oder zu bestrafen, kommt keinem Verständigen in den Sinn; Alles aber, was gegen die Bürgertugend verstößt, hat Zurechtweisung und Strafe zur Folge, weil die Handlung in diesem Falle von dem Willen des Menschen abhängig ist. Aus der Einwendung des Sokrates, daß die Söhne der wackersten Männer selten die Tüchtigkeit (*ἀρετή*) ihrer Väter sich aneignen, folge keineswegs, daß die Tugend nicht lehrbar sei; vielmehr unterweisen die Väter ihre Kinder nicht bloß in Dingen von minderer Wichtigkeit, sondern ganz vorzüglich in der Tugend, weil Alle den Besitz derselben für ausnahmslos nothwendig halten und der Mangel derselben Verbannung, Todesstrafe, Einziehung des Vermögens — kurz den Untergang ganzer Familien nach sich ziehe.

Protagoras entwirft nun — übrigens in meisterhafter Darstellung — ein lebendig anschauliches Bild von dem Tugendunterrichte in Haus, Schule und Staat <sup>1)</sup>.

„Sobald ein Knabe das versteht, was gesprochen wird, wetteifern Amme, Mutter, Erzieher und der Vater selbst, daß er so gut als möglich werde, indem sie bei jeder Handlung und bei jedem Worte ihn belehren und ihm zeigen, dies ist gerecht, jenes ungerecht; dieses schön, jenes schändlich; dieses fromm, jenes gottlos; dies thue, jenes thue nicht. Und gehorcht er freiwillig, dann ist's recht; wo nicht, so machen sie ihn wie ein verbogenes und krummes Holz gerade durch Drohungen und Schläge. Hierauf aber schicken sie ihn in die Schule und legen es dem Lehrer weit mehr an's Herz für Wohlgezogenheit der Knaben Sorge zu tragen, als für Lesen und Citherspiel. Und die Lehrer sorgen dafür, und legen ihnen, wenn sie nun auch lesen gelernt haben und das Geschriebene wie früher das Gesprochene verstehen sollen, auf den Bänken Werke guter Dichter zum Lesen vor und nöthigen sie dieselben auswendig zu lernen. (Werke) in denen viele Ermahnungen enthalten sind, viele Schilderungen, Lobeserhebungen und Verherrlichungen trefflicher Männer aus alter Zeit, damit der Knabe ihnen nacheifere, sie nachahme und ebenso zu werden trachte. Ferner sorgen die Musiklehrer ebenso für Bescheidenheit (*σωφροσύνη*) als auch dafür, daß die Knaben nichts Unrechtes thun. Ueberdies, wenn sie die Cither zu spielen gelernt, lehren sie dieselben wieder die Gedichte anderer guter Dichter — der Liederdichter (*μελοποιῶν*), welche sie dem Citherspiele unterlegen, und bringen es dahin, daß der Takt und die Harmonie dem Gemüthe der Knaben zu eigen gemacht werde, damit sie zahmer werden und, für den Rhythmus und den Wohlklang empfänglicher gemacht, tüchtig sind zum Reden wie zum Handeln; denn das ganze Leben bedarf des rechten Zeitmaßes und Einflanges. Zudem schicken sie dieselben noch zum Lehrer der Gymnastik, damit sie mit stärkerem Körper die edle Gesinnung unterstützen und nicht gezwungen werden wegen Schwächlichkeit des Körpers verzagt zu sein, sei es im Kriege oder bei andern Geschäften. Und dies thun am meisten Diejenigen, welche es am meisten können; am meisten vermögen es aber die Reichsten, deren Söhnchen auch im frühesten Alter in die Schule zu gehen anfangen und am spätesten damit aufhören.“

<sup>1)</sup> Die von Protagoras geschilderte Erziehung der Athener stimmt der Hauptsache nach mit den pädagogischen Principien Platons überein; weil aber dem Sophisten der eigentliche und wahre Begriff der Tugend mangelt, und das Ziel der Jugenderziehung unbekannt ist, so kann bei ihm von einer Erziehung, die sittlichen Werth befüßt, keine Rede sein.



Tritt alsdann der junge Athener aus der Schule in's öffentliche Leben, so ist es der Staat, der durch seine Gesetze das Lehrmeisteramt ausübt, indem er durch diese die Bürger zwingt denselben gemäß zu regieren und sich regieren zu lassen. Daraus ergibt sich also die Lehrbarkeit der Tugend, weil auf diese von Privatpersonen sowohl als von Staatswegen so viel Sorgfalt verwendet wird.

Warum aber sind die Erfolge der Erziehung oft so ganz verschieden und warum mißrathen viele Söhne wackerer Väter? Diese Frage beantwortet Protagoras dahin: Wenn auch im Staate durch das einheitliche Zusammenwirken Aller einem Jeden ein hinreichendes Maß von Tugend zugetheilt ist, so kommt doch auch hierin wie bei allem Lehren und Lernen nicht Alles auf den Lehrer und seinen Unterricht an, sondern sehr viel auf die Anlagen des Schülers; die Befähigten machen natürlich auch die besten Fortschritte; so könne z. B. der Sohn eines guten Flötenspielers aus Mangel an Anlagen ein Stümper, der talentvolle Sohn eines schlechten Flautisten aber ein Virtuos werden; im Vergleiche aber zu denen, die vom Flötenspielen nichts verstehen, wäre selbst ersterer noch ein „gehöriger *αὐλητής*“. So verhalte es sich auch mit dem Tugendunterrichte und aus demselben Grunde — exemplificirt Protagoras weiter — stünden daher oftmals die Söhne tüchtiger Staatsmänner ihren Vätern nach, aus welchem Grunde ja auch die Söhne des berühmten Bildhauers Polykleitos Nichts seien im Vergleiche zu ihrem Vater. Aber immer noch übertreffe selbst der Schlechteste in einem civilisirten Staate ganz ungebildete Menschen, die weder Gesetze noch Gerichtshöfe haben und die jenen „Wilden“ gleichen, welche der Komödiendichter Pherekrates im Theater des Dionysos auf die Bühne brachte. Weil im Staatsleben alle Bürger Tugendlehrer seien, habe es freilich den Anschein, als existirten gar keine eigentlichen Lehrmeister derselben; doch irre man sich, wenn man das glauben wollte. Ein Meister hierin zu werden, sei allerdings schwer, weil eben nicht Jeder zum Tugendunterrichte im gleichen Grade die Befähigung besitzt. Als besonders hervorragend begabten Tugendlehrer erklärt Protagoras am Schlusse seiner Erörterung natürlich sich selbst; „er verstehe vor allen andern Menschen Manches, wodurch einer brav und gut wird, werth des Lohnes, den er dafür verlange, ja eines noch größern, so daß selbst der, welcher den Unterricht genoßen, sich damit zufriedenstelle.“ Durch diese Auseinandersetzung in einem Mythos sowohl als in einfacher Erörterung glaubt Protagoras den Beweis für die Lehrbarkeit der Tugend erstellt zu haben.

Nach Beendigung der langen Prunkrede drückt Sokrates sein — Erstaunen aus über das so herrlich Vorgetragene und blickt lange Zeit — bezaubert auf ihn, als sollte er noch weiter sprechen. Doch dieser „hatte in Wahrheit aufgehört“. Sokrates erklärt sich, durch die Rede des Protagoras überzeugt, mit dessen Behauptung in Betreff der Lehrbarkeit der Tugend einverstanden; nur in Einem wünsche er bessere Aufklärung; jedoch möge Protagoras diese nicht mehr in langer Rede geben, sondern in kurzer, bündiger Antwort; sei er ja in beiden Redeweisen gleich gut gewandt und wolle wahrscheinlich nicht jenen Rednern gleichen, welche, um eine Kleinigkeit von dem befragt, worüber sie gesprochen, ellenlange Reden ausspinnen und „gleich kupfernen Gefäßen, worauf geschlagen worden, noch lange forttönen und aushalten, bis man sie wieder ansäht“, sonst aber schweigen wie die — Bücher. Im Mythos und in den folgenden Auseinandersetzungen (*ἐν τοῖς λόγοις*) hatte Protagoras bald von heiliger Scheu, Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit gesprochen, bald alle diese unter dem allgemeinen Begriffe „Tugend“ zusammengefaßt. Darum die Bitte Sokrates' an Protagoras ihm die Frage zu beantworten: Gibt es nur Eine Tugend, als deren Theile Gerechtigkeit, Besonnenheit und Frömmigkeit aufzufassen sind, oder sind die genannten bloß verschiedene Namen der Einen Tugend?

Ohne im Mindesten zu zögern, erklärt Protagoras die Tugend zwar als Eine, aber deren Theile seien verschieden wie die Theile des Einen Gesichtes; wer den einen besitze, müsse nicht auch die andern



haben: „manche Menschen seien tapfer, aber ungerecht, und manche wieder gerecht, aber nicht weise“. Sokrates führt nun den Beweis für das Gegentheil, nämlich daß die genannten Einzeltugenden nicht von einander zu scheiden, sondern vielmehr unter den Einen ungetheilten Gesamtbegriff *σοφία* zu fassen sind. Die Weisheit hatte Protagoras selbst als den größten unter den Tugendtheilen erklärt — *καὶ μέγιστον γέ ἡ σοφία τῶν μορίων*. (330.) Deshalb leitet jener, Anfangs das Ziel allerdings wenig verrathend, die Untersuchung auf die Feststellung der Einheit des Tugendbegriffes, den Sokrates auf dem Wissen des Guten (*ἐπιστήμη*) beruhend findet.

Zuerst also weist Sokrates — und zwar auf streng dialectischem Wege — nach, daß Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) und Frömmigkeit (*δουλιότης*) ganz oder annähernd identisch seien, indem er die Widersinnigkeit der Behauptung des Protagoras darlegt, nach welcher der einen Tugend nicht das wesentliche Prädicat der andern zukomme und das Gerechte etwas „Unfrommes“ (*ἀνόμιον*) und das Fromme (*ὅσιον*) etwas Unge- rechtes, ein *ἄδικον*, sein müßte. Protagoras hält die Sache auf einmal für schwieriger; man könne freilich selbst an den scheinbar entgegengesetztesten Dingen, wie am „Schwarzen und Weißen“, am „Weichen und Harten“ eine gewisse Ähnlichkeit herausstüpfeln, also auch zwischen Frömmigkeit (*δουλιότης*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*); doch dürfe man damit keine Gleichheit annehmen... *«ἀλλ' οὐχὶ τὰ ὁμοίον τι ἔχοντα ὁμοία δίκαιον καλεῖν, οὐδὲ τὰ ἀνόμοιόν τι ἔχοντα ἀνόμοια, καὶ πᾶν σμιζρὸν ἔχει τὸ ὁμοιον.»* (331. E.) Da merkt Sokrates, daß der Sophist, der anfänglich die Antwort als eine — Leichtigkeit ange- sehen, unwirsch zu werden beginnt, und seinen Mißmuth gegen eine solche — die Begriffe streng scheidende — Art der Unterredung deutlich genug zu erkennen gibt. Sokrates bricht also die Untersuchung hier ab und knüpft die Beweisführung an einem andern — schon aufgezogenen Faden an.

Dem Unverstand (*ἄφροσύνη*) ist die Weisheit entgegengesetzt, aber auch die Besonnenheit (*σωφροσύνη*); nun aber hat jeder Begriff nur Einen contradictorischen Gegensatz; somit fallen „Weis- heit“ und „Besonnenheit“ völlig zusammen, weil beide die *ἄφροσύνη* zum gemeinsamen Gegenseite haben. Protagoras gibt die Aufstellungen Sokrates' zu und wird nicht des Netzes gewahr, in das ihn dieser bereits umstrickt. Sokrates wiederholt (332. D. E.) bündig und klar die gewonnenen Resultate, und macht mit fast schalkhaftem Humor seinen Gegner auf die Disharmonie seiner frühern Behauptungen und seinen jetzigen, freilich nur „sehr ungern“ gemachten Concessionen aufmerksam.

Mit dem „Unverstande“, fährt Sokrates etwas drängend weiter, läßt sich auch die „Gerechtigkeit“ nicht vereinbaren. Protagoras stimmt bei, meint aber, die große Menge sei anderer Ansicht. Sokrates will nun dieser Volksmeinung gegenüber auch den Beweis für die Identität der „Besonnenheit“ mit der „Gerechtigkeit“ liefern, und zwar dadurch, daß er das Gute oder Nützliche als etwas beiden Gemeinsames klar zu legen sucht. Doch Protagoras unterbricht <sup>1)</sup> die Beweisführung des Sokrates, wird erzürnt und

<sup>1)</sup> „Wir brauchen diese Unterbrechung nicht eben zu bedauern, da der beabsichtigte Gang genugsam angedeutet ist, um ihn selbst ergänzen zu können. Sokrates geht davon aus, daß, wenn man dem Unrechtthuenden Besonnenheit zuschreibe, man ihm, wohlberathen zu sein, nicht absprechen könne. Hieraus würde er dann folgern, daß er demgemäß auch das Nützliche thue. Das Nützliche aber ist nach seiner Ansicht mit dem Guten identisch. Diese Ansicht, vielleicht auch die später über das Angenehme vorgetragene, würde er hier verteidigt und so gezeigt haben, daß dem Unrechtthuenden Besonnenheit zuschreiben, im Grunde nichts Anderes heiße, als Recht und Unrecht identificiren. Hieraus würde er dann zuletzt die Consequenz gezogen haben, daß alles Unrecht eine *ἄφροσύνη*, alle Tugend eine *σωφροσύνη*, oder da diese beiden identisch, eine *σοφία* sei. Wenn diese Beweisführung so in ihrem Anfange abgebrochen wird, so kann man den Grund hierfür wohl einfach darin finden, daß dem Schriftsteller ihre Andeutung für den Inhalt genügend und im Interesse dramatischer Lebendigkeit es gerathen erschien, die weitere Ausführung dem denkenden Leser zu überlassen, den Gegenstand selbst aber später unter anderer Form wieder aufzunehmen.“ (Dr. Richard Schöne „Plat. Prot.“, Seite 32.)



aufgeregt und sträubt sich die an ihn gestellten Fragen zu beantworten. Er schweift, ärgerlich über den Widerspruch mit seinen frühern Behauptungen, in wenig oder nichts bedeutende Distinctionen zwischen den verschiedenen Arten des Nützlichen ab, wobei er deutlich seine umfassenden Kenntnisse in der Naturgeschichte und selbst der Arzneikunde der ganzen Versammlung zur Schau stellt. Das Nützliche, meint Protagoras, hänge in gar vielen Dingen von den Umständen ab.

Nach vollendeter Rede rauscht dem Protagoras jubelnder Beifall von Seite der Anwesenden, „weil er so schön spräche“. Sokrates aber geht den Protagoras, dessen zwiefache Redekunst — über einen Gegenstand sowohl „weitläufig“ als „kurz“ zu sprechen — er mit Ironie hervorhebt, mit der Bitte an, ihm gegenüber die knappe Rede (*βραχυλογία*) anzuwenden, da er wegen — Vergesslichkeit und Ungeschicklichkeit nicht im Stande sei der „langen Rede“ zu folgen, obgleich er wünsche derselben gleichfalls mächtig zu sein. Doch Protagoras, ohnehin über seinen streng dialektischen Gegner stark verschmüpft, weist gereizt diese Zumuthung von sich, und meint, wenn er von jeher auf die Art sich unterredet hätte, wie der Gegner die Unterredung von ihm verlangt, so wäre er wohl Keinem im Redekampfe je überlegen geblieben und auch des Protagoras Name wäre unter den Hellenen eine unbekannte Größe.

Auf dieses hin erachtet Sokrates seine fernere Anwesenheit für überflüssig und schießt sich an, die Versammlung zu verlassen. Da entsteht unter den Anwesenden eine lebhafte Aufregung. Der Hauswirth Kallias, den begreiflich dergleichen Zwischenfälle unangenehm berühren mußten, tritt in's Mittel. Mit der Rechten ergreift er Sokrates' Hand, mit der Linken faßt er dessen Mantel und hindert ihn am Fortgehen: „Wir werden dich nicht loslassen, Sokrates, denn wenn du fort bist, werden unsere Gespräche nicht den gleichmäßigen Verlauf nehmen; ich ersuche dich daher bei uns zu bleiben.“ Sokrates belobt zwar des Kallias Streben nach Weisheit (*φιλοσοφίαν*), ersucht ihn aber für den Augenblick nichts Unmögliches von ihm zu verlangen — er könne ja nicht mit dem jugendlichen Wettläufer Krison gleichen Schritt halten — er wenigstens meine, etwas Anderes sei es, gesprächsweise sich zu unterhalten und etwas Anderes, als Redner aufzutreten. Kallias aber, obgleich voll attischer Höflichkeit gegen Sokrates, glaubt doch das Verlangen des Protagoras berechtigt, das Gespräch nach seiner Art fortzuführen. Dagegen erhebt Alkibiades in etwas derber Weise Protest. Sokrates erklärte sich der *μαζρολογία* unkundig, während Protagoras sich dieser wie der *βραχυλογία* rühme; daher sei es billig, daß Protagoras mit Sokrates sich unterrede „in Frage und Antwort, ohne bei jeder Frage eine lange Rede auszuspinnen“, wobei er den Gründen ausweicht und seine Rede ausdehnt, bis die meisten Zuhörer vergessen haben, um was sich eigentlich die ganze Frage dreht. Für Sokrates aber stehe er ein, daß er nicht so vergeßlich sei, wie er scherzweise von sich behauptet. Hierauf wendet sich Kritias <sup>1)</sup>, der den Unparteiischen spielt, an Prodikos und Hippias, ersucht sie gleich ihm auf neutralem Boden zu bleiben, an Sokrates aber und Protagoras gemeinschaftlich (*κοινῇ*) die Bitte zu richten, die Unterredung nicht mitten abzubrechen. Da kommt dem Etymologen Prodikos das von Kritias gebrauchte Wörtchen *κοινῇ* ganz gelegen; er billigt die richtige Anwendung desselben und ergeht sich in eine Unterscheidung synonymmer Ausdrücke, die zwar Scharfsinn bekundet, für die aber der Zeitpunkt nicht ganz glücklich gewählt ist. So weiß der berühmte Begriffspalter haarscharfe Unterschiede zu machen zwischen *κοινός* und *ἴσος*, zwischen *ἀμφισβητεῖν* und *ἐρίζειν*, zwischen *εὐδοκιμεῖν* und *ἐπαινεῖν* u. s. w. Wie sehr auch Prodikos bei vielen der Anwesenden durch seine Rede Beifall

<sup>1)</sup> Kritias *ἰδιώτης μὲν ἐν φιλοσόφοις, φιλόσοφος δὲ ἐν ἰδιώταις* genannt, wurde bald von seinem Lehrer Sokrates abtrünnig und später erscheint er als der habgüchtigste, gewaltthätigste und blutdürstigste der dreißig Tyrannen. (Xenoph. Denkw. I. 2. 12.)



erntet, so ist ihm der Versuch, eine Verständigung zwischen Sokrates und Protagoras herbeizuführen, doch nicht gelungen.

Nun läßt sich auch noch der „weiße Hippias“ hören. Er hatte, wie wir früher vernommen, seinen Schülern Vorträge über Naturlehre gehalten; jetzt beginnt er in hochtrabendem Tone <sup>1)</sup> seine Anrede an sämtliche Anwesende — versüßt mit schmeichelhaften Ausdrücken für Athen als Hauptsitz der Weisheit von ganz Hellas und voll der Complimente für das hochangesehene, glänzende Haus des Kallias — mit einem physikalischen Satz von der Verwandtschaft des Ähnlichen in der Natur, und stellt das Gesetz als einen Tyrannen hin, „der Vieles erzwingt gegen die Natur“. Hatte er vorher vom hohen Sessel (ἐν θρόνῳ 315. C.) herab über die ihm vorgelegten Fragen in höchster Instanz entschieden (διέκρινε), so macht er jetzt, weil er das „Streiten“ mit der Würde des Hauses für unangemessen hält, den Vorschlag für Aufstellung einer Aufsichtskommission, bestehend aus einem Kampfrichter, Aufseher und Vorsitzenden, die da Acht hätten auf das gehörige Maß der Reden. Sokrates sollte nicht allzu sehr auf Kürze erpicht sein, Protagoras hingegen nicht alle Segel ausspannen, sich dem Fahrwinde überlassen und „in das Meer der Reden“ entfliehend dabei das Land aus den Augen verlieren. Der sehnliche Wunsch des eiteln Hippias, daß ihm das Ehrenamt des Vorsitzenden (ἐπιστάτης) zu Theil werde, blickt nur zu deutlich durch, ihm, der vor wenig Augenblicken noch gegen den νόμος in die Schranken getreten.

Alle Anwesenden sind mit Hippias' Vorschlag — Protagoras und Sokrates in der Mitte vor das Kampfgericht zusammenzubringen — einverstanden; nicht aber Sokrates, der die Einsetzung eines Schiedsrichters in jedem Falle der Wahl mit dem Ansehen der Versammlung unvereinbar findet, da ja Alle sich als sehr weise Männer proclamiren und man gewiß keinen bessern als Protagoras — den Weisesten zum Vorsitzenden wählen könnte. Er selbst macht nun den vermittelnden Antrag, daß Protagoras zuerst die Rolle des Fragenden übernehme und „wenn er genug gefragt“, auch seine Fragen wieder in Kürze beantworte. Die ganze übrige Gesellschaft ladet Sokrates ein, die Aufsicht zu führen, wenn er oder Protagoras auf die gestellten Fragen zu antworten zögern sollten. Auf diese Weise wird endlich die Verständigung herbeigeführt, und obgleich Protagoras Anfangs „nicht recht daran wollte“, wurde er schließlich durch das Drängen der Anwesenden genöthigt in den Vorschlag Sokrates' einzuwilligen.

Nach diesem Zwischenacte — dem Versuche die Streiter zu versöhnen — bei welchem verschiedene Nebenpersonen sich theilnimmt und eine angenehme Abwechslung in die Scene gebracht, ohne jedoch eine Störung der einheitlichen Handlung des philosophischen Drama's herbeizuführen, wird die Unterredung fortgesetzt. Bevor wir aber zum dritten Theile derselben, zur Erklärung des Simonideischen Gedichtes übergehen, mag es angezeigt sein, über den Idengegang dieses Intermezzo's, welcher für die Würdigung des ganzen Dialogs nicht ohne Bedeutung ist, des Mehreren zu hören, was Dr. Richard Schöne (Plat. Prot. pag. 35.) darüber sagt: „Es flechten sich durch den ganzen Dialog eine Reihe von Aeußerungen und Andeutungen über das Wesen der didaktischen Rede, zumeist angeknüpft an eine offene oder versteckte Kritik der sophistischen Redeweise, ja zuweilen in eine solche eingehüllt. Den Aeußerungen gänzlicher Verachtung

1) Ὁ ἄνθρωπος οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντας εἶναι φίλοι, οὐ νόμῳ· τὸ γὰρ ὁμοίον τῷ ὁμοίῳ φῦσει συγγενές ἐστιν, ὃ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται. Ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἶδέναι, σοφωτάτους δὲ οὖτας τῶν Ἑλλήνων, καὶ κατ' αὐτὸ τοῦτο νῦν συνεληλυθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ ἀξιώματος ἄξιον ἀποφύνασθαι, ἀλλ' ὥσπερ τοὺς φανωτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις.“



der Bücher (329. A.) und der langathmigen Reden der Rhetoren, für die es keine innerlich nothwendige, sondern nur eine willkürliche Grenze, keinen Schluß, sondern nur ein Ende gebe <sup>1)</sup>; der entschiedenen Abweisung ferner, welche Sokrates über die Besprechung von Dichterwerken <sup>2)</sup> ausspricht (347. E.), weil man dabei unmöglich zu einer Wahrheit gelangen könne: diesem Allem entspricht als positive Rehrseite die Forderung, den mitzutheilenden Gedankenvorrath in kurze und übersichtliche Worte zusammenzufassen und so die Selbstthätigkeit des Andern nicht nur in dessen Interesse zu ermöglichen, sondern auch im Interesse der Sache selbst und der eigenen Förderung Schritt vor Schritt herauszufordern, damit das Lehren sich verkehre in ein gemeinsames Auffinden der Wahrheit und in eine gegenseitige kritische Controle und Unterstützung auf dem Wege derselben. Wenn Sokrates sich für vergeßlich und längern Reden zu folgen unfähig erklärt, so sieht Jedermann die Ironie (vgl. 336. D.); aber im Grunde ist damit doch etwas sehr Ernstliches gemeint: er lehnt sich dagegen auf, daß jene langen Reden die Rücksicht auf den Hörer und die eigentliche Förderung der Sache außer Augen setzen und nicht selbst darauf dringen, daß ihnen der Andere mit strenger Kritik bei jedem Schritte auf der Ferse bleibe, auf daß das Resultat als ein durch doppelte Strenge gefundenes feststehe. Dies aber eben ist es, wovon Sokrates ein so leuchtendes, so erweckliches Beispiel gibt, kein anderes Interesse kennend als das der Wahrheit, mag ihre Auffindung nun für ihn, mag sie für den Gegner empfindlich ausfallen.

Mit dieser Bedeutung jener Zwischenreden geht aber ein anderes Interesse Hand in Hand, das mimisch-dramatische, und zwar so, daß, wenn man den Blick nicht auf den Gehalt des Dialogs geheftet hält, dieses das inhaltliche bei Weitem zu überwiegen scheinen kann. Auf den ersten Anblick könnte die kleine Episode als ein retardirendes Moment im Gange des Ganzen erscheinen. Allein bei näherer Betrachtung bezeichnet doch auch sie einen dramatischen Fortschritt. Vor Allem dient sie in passendster Weise dazu, Untersuchungen abzubrechen, welche weiter auszuführen und fortzuspinnen um so ermüdender gewesen wäre, als der Leser sich das Uebrige leicht selbst ergänzt. Aber sie bricht nicht nur ab, diese Episode: sie bereitet auch das Neue, Kommende vor und führt eine Reihe von Nebenpersonen auf den Schauplatz, welche in verschiedener Weise die Eindrücke zu erkennen geben, die das Vorangegangene zurückgelassen hat. Kallias ist es vor Allem um Wahrung des äußern Fortganges zu thun, innerlich hat er ziemlich deutlich für Protagoras Partei genommen, Prodikos kommt über seine synonymischen Interessen kaum dazu, seine Ansicht klar auszusprechen, doch scheint er parteilos; Hippias dagegen möchte besonders den äußern Anstand betont wissen und sehnt sich mehr nach einem echten Redekunstgefecht in optima forma; Alkibiades endlich tritt mit fecker Energie und nicht ohne scharfe Seitenblicke auf Protagoras des Sokrates Ansichten, während Kritias der allgemeinen Gespanntheit auf Fortsetzung des Gespräches Worte leiht. Nicht unwichtig ist es, daß wir hier wenigstens einiger Maßen einen Einblick gewonnen haben in Prodikos' Richtung, von dem wir bisher doch nicht viel mehr wußten, als daß er Prodikos heißt und kränklich ist, da der Gegenstand seines Gespräches im Seitenzimmer durch den Wiederhall für Sokrates unverständlich geblieben war <sup>3)</sup>. Hier ist ganz die rechte Stelle dies nachzuholen, da es für das Folgende dienlich erscheinen mußte, daß der Leser über Prodikos orientirt sei.“

<sup>1)</sup> Vergl. 328. D., wo Sokrates erwartet, daß Protagoras noch weiter fortfahren soll, also keinen Grund findet, die Rede für geschlossen anzusehen. *«Καὶ ἐγὼ ἐπὶ μὲν πολὺν χρόνον κεκηλημένος εἰ πρὸς αὐτὸν ἐβλεπον ὡς ἐροῦντά τι, ἐπιθυμῶν ἀκούειν.»*

<sup>2)</sup> Ueber die Dichterinterpretation werden wir bald Näheres vernehmen.

<sup>3)</sup> *«Διὰ τὴν βαρύτητα τῆς φωνῆς βόμβος τις ἐν τῷ οἰκήματι γινόμενος ἀσαφῆ ἐποίει τὰ λεγόμενα.»* (315. E.)



### III.

Protagoras, der sich der unerbittlich strengen Dialektik des Sokrates entziehen will, lenkt das Gespräch auf ein Thema über, das ihm weit besser behagt und ihm auch geläufiger ist — auf die Dichteregeese. Hiedurch wird das Bild der sophistischen Lehrweise nach einer andern Seite hin unsern Blicken entrollt. Ein Hauptbestandtheil der Bildung, beginnt Protagoras, bestehe darin, Gedichte zu kennen, richtig zu erklären und darüber befragt Rechenschaft ablegen zu können; daher wähle er jetzt ein Gedicht des Simonides an Skopas, den Thessalerfürsten, welches Gedicht auch Sokrates genau zu kennen versichert und das mit dem Gegenstande der bisherigen Erörterung enge verknüpft sei; denn in demselben spreche der Dichter sehr viel von Tugend; darum sei auch nicht zu befürchten, daß ihre Unterredung auf fremdes Gebiet abschweife. Auffallend will Protagoras, da er einmal die Rolle des Fragestellers übernommen, auch die sokratische Fragemethode nachahmen, nur geht sie dem Sophisten nicht ganz gut von Statte. Er glaubt in dem genannten Gedichte einen Widerspruch entdeckt zu haben. Simonides sage zuerst: „Ein wackerer Mann schon in Wahrheit zu werden ist schwer, ein gebiegener an Hand und Fuß und Sinn und ohne Fehl gebildeter“ <sup>1)</sup>; im Verlaufe des Gedichtes aber tadele er den, wie Protagoras meint, gleichlautenden Ausspruch des weisen Pittakos: „Auch nicht für angemessen halte ich jenen Spruch des Pittakos, obgleich er von einem weisen Manne kommt: schwer, sagte er, ist es trefflich zu sein“ <sup>2)</sup>. — Ueber diese Erklärung des Protagoras, dem viele der Zuhörer lauten Beifall zujauchzten, wird dem Sokrates, der doch das Gedicht für „sehr schön und richtig“ erklärt hatte, anfänglich schwarz vor den Augen und schwindlig, als hätte er Eines von einem tüchtigen Faustkämpfer erhalten; um aber Zeit zur Ueberlegung zu gewinnen — dies gesteht er offen seinem Freunde — ruft er den Landsmann des Simonides <sup>3)</sup>, unsern Synonymiker Proditos zu Hilfe, wie bei Homer (Iliade XXI. 308.) einst Skamandros von Achilleus bedrängt den Simoeis zu Hilfe rief: „Bruder, o laß' uns Beide vereint den gewaltigen Mann dort — bändigen“, auf daß nicht Protagoras den Simonides zu Boden werfe; „denn offenbar widerspricht sich Simonides nicht“. Sokrates scheidet nun die Begriffe *ἐμμεναι* und *γενέσθαι* <sup>4)</sup>, beseitigt auf diese Weise im Einklange mit Proditos den von Protagoras vermeintlich aufgefundenen Widerspruch des Simonides und fügt hinzu, daß die Uebereinstimmung beider Stellen vielleicht in dem Ausspruche Hesiod's sich finden lasse: „Wacker zu werden sei schwer; denn vor die Tugend hätten die Götter den Schweiß gesetzt; wäre aber Einer zum Gipfel derselben gelangt, alsdann sei sie leicht, wie schwer sie auch war, zu besitzen.“ (Vergl. Hesiod „Werke und Tage“ V. 287. ff. <sup>5)</sup>)

Mit dieser Erklärung erntet Sokrates das Lob des Proditos, der sich mit dem gegebenen Unterschiebe zwischen „werden“ und „sein“ und der Hinweisung auf den Spruch Hesiod's zufriedenstellt. Den

1) *Ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν ἀλαδέως γενέσθαι χαλεπὸν,  
Χερσὶν τε καὶ ποσὶ καὶ νόῳ τετράγωνον, ἀνεὺ φόγου τετυγμένον.*

2) *Οὐδὲ μοι ἐμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται  
Καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· Χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἐμμεναι.*

3) Der berühmte Iyrische Dichter (559 v. Chr. geb.) hatte wie Proditos — Julis auf der Insel Keos zur Vaterstadt.

4) Im Griechischen sind diese Ausdrücke leichter zu verwechseln als die lateinischen *esse* und *fieri* und die deutschen „sein“ und „werden“.

5) *Τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρώτα θεοὶ προπάρουσιν ἔθνη καὶ  
Ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρδιος οἶμος ἐς αὐτήν  
Καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶ δ' εἰς ἄκρον ἵκηται  
Ῥῆϊδι· δὴ ἔπειτα πέλει, χαλεπὴ περ εὐοῦσα.*



Protagoras aber befriedigt sie nicht; er macht Sokrates den Vorwurf, daß seine Berichtigung einen noch größern Fehler in sich schließe, als die Sache, die er berichtigen wolle; „es wäre“, sagt er, „doch großer Unverstand des Dichters, wenn er es für so etwas Geringsfügiges erklärt, die Tugend zu besitzen, was unter Allem das Schwierigste ist, wie alle Menschen glauben.“ Wieder wendet sich Sokrates an Prodikos, „dessen Weisheit eine göttliche zu sein scheint von Alters her, mag sie nun von Simonides herkommen oder noch älter sein“, und veranlaßt in fast böswilliger Weise den Etymologen zur Aufführung eines Probestückchens seiner „göttlichen“ Kunst. Prodikos erklärt nämlich ganz des Bestimmtesten, Pittakos habe den Ausdruck *χαλεπόν* (schwierig) als *κακόν* (böse) aufgefaßt. Damit geräth er aber in seinem Oppositionseifer gegen Protagoras mit sich selbst in argen Widerspruch, den ihm Sokrates durch die unmittelbar darauffolgende Stelle: *Ἰδὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας* klar legt; denn wenn Simonides in seinem Gedichte das sagen wollte, böse ist es trefflich zu sein, so würde er doch sicher nicht darauf sagen, die Gottheit allein sei im Besitze desselben und auch gewiß nicht hätte er der Gottheit allein dies als „Auszeichnung“ zuerkannt, sonst würde ja Prodikos einen „frevelhaften“ Simonides meinen und keineswegs einen „Reisigen“ <sup>1)</sup>. Damit gibt Sokrates der ganzen Scheidekunst des Sprachforschers, welcher auf Zusammenhang und Sinn des Ganzen keine Rücksicht nimmt, den Todesstoß, und geht nun auf Ansuchen des Protagoras und durch das Drängen der Andern noch mehr bestimmt, selbst daran, das Gedicht des Simonides einlässlicher zu erklären, oder wie Sokrates die Sprechweise des Protagoras scherzend nachahmt: „zu sagen, wie es mit ihm in Gedichten stehe.“ Hatte Sokrates die Tugendanschauung des Protagoras vorher in dialektischer Erörterung widerlegt, so bietet er jetzt seine Gedichtsauffassung in längerer Rede, und hebt wesentliche Sätze seiner Tugendlehre hervor. Dieser Theil steht der lang gestreckten Declamation des hochgemuthen Protagoras über die Lehrbarkeit der *ἀρετὴ πολιτικὴ* ebenmäßig gegenüber.

Seit den frühesten Zeiten, beginnt Sokrates, ist die Philosophie am meisten einheimisch in Kreta und Lakädämon, und der Weisheit Beflissenen gibt es am meisten dort zu Lande; allein sie stellen es in Abrede, damit es nicht offenkundig werde, daß sie die Hellenen an Weisheit übertreffen, ganz so wie jene Sophisten, von denen Protagoras gesprochen und die er als Altvordern seiner Kunst aufgezählt hatte. Dadurch täuschten sie die *λαζωνίζοντες* <sup>2)</sup>, welche durch Nachahmung der strengen spartanischen Lebensweise das Mysticismus lakädämonischer Weisheit enthüllt zu haben glaubten. Die philosophische Bildung äußert sich in der sogenannten lakonischen Ausdrucksweise, d. h. in der Tüchtigkeit einen bedeutungsvollen Inhalt durch kurze, treffende Sätze auszudrücken, in der sich nicht bloß Männer, sondern auch Frauen hervorthaten. Zu jenen gehörten die sieben Weisen, welche alle Liebhaber und Nacheiferer der lakädämonischen Bildung waren. Ihre bündigen Sprüche beweisen dies; denn gemeinschaftlich haben sie dem Apollo am Giebelfelde seines Tempels in Delphoi jene Inschriften, die im Munde Aller sind, als „Erstlinge ihrer Weisheit“ gewidmet: *Ἦν ὄντα σαυτόν* und *Μηδὲν ἄγαν* (Nichts zu viel). So ging auch von Pittakos aus Mytilene, einem dieser Sieben, der Spruch: „Schwer ist's trefflich zu sein“, von Munde zu Munde. Simonides nun, eifersüchtig auf den Ruhm der Weisheit, hat geslistentlich gegen diese pittakeische Sentenz das ganze Lied gedichtet in der ehrgeizigen Absicht, sich selbst großen Ruhm zu erwerben, falls es ihm

<sup>1)</sup> Die Bewohner der Insel Keos standen im Rufe reiner, biederer Sitten und trefflicher Staatsverfassung.

<sup>2)</sup> Die „Lakonenthümmler“ waren zum Theil nur gedankenlose Nachahmer der lakonischen Tracht — Renommisten mit Rock, Stief und Schnurrbart. Vgl. Aristoph. Vögel 1291 ff.:

„Da lakonisirten alle Sterblichen, Jedermann  
Trug langes Haar, sokratelte, schmückte, hungerte,  
Stolzte mit Stecken“ . . . . . (Uebersetzung von Windwisch.) Bachsmuth I. S. 591.



gelänge, den Spruch des Pittakos „wie einen berühmten Wettkämpfer niederzuwerfen“ und dafür den Satz durchzuführen: „Schon zu werden ein wackerer Mann... ist schwer in Wahrheit“. Diese Auffassung finde durch alle Einzelheiten des Gedichtes ihre Bestätigung. Die Partikel *«μέν»* gleich Anfangs des Liedes ... *ἄνδρ' ἀγαθὸν μὲν* ... beweise, daß Simonides diese seine Behauptung einer andern gegenüberstellen wolle. Pittakos sage: „Schwer ist es trefflich zu sein“, Simonides aber entgegne: „Nicht zu sein, sondern schon zu werden ein wackerer Mann an Hand und Fuß und Sinn gebiegen, ohne Fehl gebildet, ist schwer in Wahrheit“. Im weitern Verlaufe des Gedichtes sagt Simonides: ein wackerer Mann zu werden, sei, wenn auch schwer, doch möglich, einmal aber trefflich (gut) geworden, es stets zu bleiben, das übersteige die menschlichen Kräfte, Gott allein möge diesen Vorzug haben; „dem Menschen ist es unmöglich, nicht schlecht zu sein, wenn ihn ein rathlos Geschick niedervirft“. Gleichwie man wohl einen Stehenden niederwerfen kann und nicht einen schon am Boden Liegenden, so könne auch nur der Gute schlecht werden und nie und nimmer der bereits Schlechte; der müsse es nothwendig immer sein. Das größte Unglück sei, der Weisheit (*ἐπιστήμης*) beraubt zu werden. Am längsten aber bei der Tugend zu verharren, sei denen möglich, welchen die Götter hold sind. „D'rum“, fährt Simonides fort, „preis' und lieb' ich Alle, die nichts Schimpfliches begehen... freiwillig (*ἐκὼν*); gegen die Nothwendigkeit streiten selbst Götter nicht.“ Das Wörtchen (*ἐκὼν*) sei nicht mit „Schimpfliches begehen“ zu verbinden, sondern Simonides beziehe es auf „preis' ich“ (*ἐπαίνημι*); denn kein Weiser glaube, daß irgend ein Mensch freiwillig Böses thue <sup>1)</sup>. Auch Simonides, meint Sokrates, sei wohl manchmal in den Fall gekommen, einen Tyrannen oder einen Andern der Art zu verherrlichen — nicht aus freiem Antriebe, sondern gezwungen, wie ja auch z. B. eble gute Männer ihre andersgearteten Eltern oder ihr Vaterland, von dem sie Unrecht erlitten, zu loben sich selbst zwingen; während schlechte Männer, um dem Vorwurfe der Undankbarkeit zu entgehen, mit Vorliebe die Gebrechen ihrer Eltern und ihres Vaterlandes tadelnd zur Schau stellen, und nicht selten noch größere Mängel auffinden wollen, als wirklich vorhanden seien <sup>2)</sup>. So tadele auch Simonides den Pittakos nicht bezweigen, weil er tadel süchtig sei; „denn mir genügt durchaus wer nicht schlecht ist noch allzu rathlos und kennend staatsförderndes Recht — ein gesunder Mann. Nicht werd' ich ihn tadeln, denn ich tadele nicht gern (*οὐ γὰρ ἐγὼ φιλόμωμος*); der Thoren Geschlecht ist zahllos“; so daß, wenn Jemand am Tadeln Freude findet, er genug zu thun hat, wenn er diese schmächt. Simonides stellt sich also mit Mittelmäßigem zufrieden; ein ganz untadeliger Mann, sagt er, finde sich ohnehin unter uns, „die wir der weiten Erde Früchte pflücken“, nicht, und wenn er einen solchen finde, dann wolle er's uns melden. Weil aber Pittakos in den wichtigsten Dingen im Irrthum sich befinde und dabei doch Wahres zu sagen scheine, bezwegen tadele er ihn.

„Das ist's ungefähr, was Sokrates in dem Simonideischen Gedichte findet; oft genug freilich an das Goethe'sche Wort gemahnend: Im Auslegen seid frisch und munter! Legt ihr's nicht aus, so legt was unter!“ (Schöne „Prot.“ S. 39. <sup>3)</sup>) Da spendet Hippias dem Sokrates Beifall und will ebenfalls über das Gedicht eine herrliche Rede, die er schon in Bereitschaft hielt, vom Stappel lassen. Allein Alkibiades

<sup>1)</sup> Der Schüler erinnere sich der in der Einleitung gemachten Bemerkung.

<sup>2)</sup> Hiemit verlangt Sokrates — im Gegensatz zu Hippias — Ehrfurcht und Gehorsam gegen die Auctorität in Familie und Staat.

<sup>3)</sup> Vergl. die Stelle *«πράξας γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθὸς, κακὸς δ' εἰ κακῶς»*, in der Simonides das *«εὖ πράττειν»* wohl im Sinne von „Glück haben“ versteht, Sokrates aber für seinen Zweck dasselbe durch „gut handeln“ interpretirt, wie die Beispiele der *«εὐπραγία»*, die er nachher anführt, klar beweisen. Das „Guthandeln“ habe seinen Grund im „Lernen“, die „Tüchtigkeit“ im „Wissen“; daher die schlechte Handlung im Verluste des Wissens liege, *«αὐτὴ γὰρ μὲν ἐστὶ κακὴ πρᾶξις, ἐπιστήμης στέρησθαι»*.



läßt den Redestrom nicht zum Ausbruche kommen; er nimmt wie früher so auch hier für die sokratische Unterredungsweise Partei, vertröstet den weisen Hippias mit seinem glänzenden Vortrage „auf ein ander Mal“, und spricht den Wunsch aus, daß Protagoras und Sokrates die früher abgebrochene Unterredung wieder aufnehmen. Auch Letzterer ist hiemit einverstanden; er will auf das frühere Thema zurückkommen und das Feld der Dichterauslegung verlassen; denn der Disput über Gedichte komme ihm vor wie die Trinkgelage ungebildeter, gemeiner Menschen, die aus Mangel an Bildung sich nicht miteinander unterhalten können und die — Lautenschlägerinnen und Tänzerinnen vertheilerten; verständige und wackere Männer hingegen bedürften bei ihren Zusammenkünften keiner dergleichen Poffen und Spielereien und auch keiner — Dichter, die man über den wahren Sinn ihrer Gedichte doch nicht ausfragen könne; von den Erklärern aber sage ohnehin der Eine, die sei meine der Dichter, der Andere aber gerade das Gegentheil hievon, da ja Beide über eine Sache sprächen, die sie genau zu erörtern doch nicht im Stande seien. Die Dichterinterpretation erklärt hiemit Sokrates dem Protagoras und seinem Anhange gegenüber als ungeeignetes und unzulängliches Mittel für die Begriffserörterung, läßt aber zugleich durchblicken, daß er selbst das Lied des Simonides eben nur nach seiner persönlichen Auffassung erklärt und möglicher Weise demselben eine Deutung gegeben habe, die der Dichter nicht beabsichtigte. „Was den wahren Sinn jenes Gedichtes betrifft, indem wir einen so grellen Widerspruch wohl kaum als thatsächlich vorhanden annehmen dürfen, so ist er allerdings kaum mit Sicherheit zu bestimmen, da wir weder den vollständigen Bestand desselben vor uns haben, noch die ursprüngliche Anordnung mit Gewißheit kennen. Doch scheint es nicht unwahrscheinlich, daß die gegen Pittakos gerichteten Worte eine Steigerung gegen das Vorhergehende enthalten, so daß der Gedanke etwa der wäre: Es ist schwer, wahrhaft gut zu sein und in jeder Beziehung tüchtig. Hier sind nun einige ausführende und begründende Zeilen ausgefallen, nach denen der Dichter etwa fortfahren würde: aber auch das ist nicht genug gesagt, obgleich es des Pittakos Auctorität für sich hat; es ist nicht schwer, sondern unmöglich gut zu sein: dies sind nur Götter u. s. w.“ (Schöne „Prot.“, Seite 41.)

Sokrates stellt es nun dem Protagoras anheim Fragen zu stellen oder zu antworten. Doch, wer sich zu keinem von beiden entschließen kann und gänzlich schweigt, ist — Protagoras. Sein Versuch auf dem Gebiete der Dichterauslegung war ihm so gänzlich mißlungen, daß ein erneuerter Kampf auf dem Felde der Dialektik ihm von vorne herein ziemlich jede Hoffnung eines siegreichen Erfolges benehmen mußte. Alkibiades wird darüber sehr ungehalten und verlangt kategorisch die Erklärung, ob Protagoras die Unterredung mit Sokrates fortsetzen wolle oder nicht, damit man wisse, woran man mit ihm sei. Protagoras, durch die kühne Sprache des Alkibiades beschämt und durch die Bitten des Kallias und der übrigen Anwesenden bestürmt, läßt sich doch endlich zur ferneren Unterredung bestimmen und übernimmt die Rolle des Antwortenden. Hiemit beginnt der letzte Theil des Dialogs.

#### IV.

Sokrates drückt vorerst den Wunsch aus, das Gespräch fortzuführen, weil er selbst in Dingen von so großer Wichtigkeit nicht im Unklaren bleiben, sondern Gewißheit erlangen wolle; aber gerade die prüfende Unterredung mit Protagoras erleichtere ihm gar sehr die Erforschung der Wahrheit; denn „geh'n zwei Männer gesellt, merkt Einer ja mehr denn der And're“ (Ilias, X. 224. 1); überdies habe ja Protagoras selbst ganz unverholen und nach Heroldsart sich als Tugendlehrer κατ' ἐξοχήν ausgerufen, den Namen eines Sophisten sich beigelegt und verlange als der Erste für seinen Unterricht ein Collegiengeld,

1) «Σύν τε δὴ ἐρχομένῳ, καὶ τε πρὸς τοῦ ἐνόησεν.»



so daß er nicht umhin könne, bei dem berühmtesten Lehrer der Bildung und Tugend sich Rath zu holen. Sokrates nimmt nun den früher erörterten Gegenstand in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses der Tugendtheile wieder auf, indem er an Protagoras die Frage richtet, ob er noch wie früher bei der Behauptung verharre, daß Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit von einander verschiedene Tugenden seien, oder ob er jetzt anderer Ansicht geworden; „denn“, sagt Sokrates, „ich würde mich nicht wundern, wenn du, um mich zu versuchen, dies damals aussprachest“.

Protagoras erklärt es als seine Ansicht, daß die genannten Tugenden — Theile der Tugend seien, von denen σοφία, σωφροσύνη, δικαιοσύνη und δεισιότης einander ziemlich ähnlich wären; während die Tapferkeit (ἀνδρεία) von all den übrigen sich gänzlich unterscheide; „denn“, fügt Protagoras als Grund bei, „du wirst viele Menschen finden, welche höchst ungerecht, ruchlos, zügellos und unverständlich sind, tapfer aber ganz ausnehmend.“ Weil Protagoras selbst die Ähnlichkeit der Frömmigkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit mit der Weisheit zugibt und auch darin mit Sokrates Eins ist, daß die Tapfern auch muthig, ja „dr'ausloßstürmend“ (ἔταυ) seien, so versucht dieser den Beweis zu liefern, daß auch die Tapferkeit mit der Weisheit identisch sei. Vorerst wird der zum Begriffe „Tapferkeit“ gehörende „Muth“ näher bestimmt. „Muth“ — kann besitzen sowohl derjenige, der da weiß, was er wagt, als auch der, welcher dies nicht weiß; weil aber die Tapferkeit als eine ἀρετή doch etwas Gutes und Schönes sein muß, so kann ein Muth, der aus dem Nichtwissen des zu Wagenden hervorgeht, keine Tapferkeit, sondern nur Tollheit sein; demnach ist die Tapferkeit ein Muth, der seinen Grund im Wissen hat und daher die Tapferkeit selbst eine σοφία. Gegen diese Schlußfolgerung erhebt Protagoras Einsprache; er hält dem Sokrates vor, er habe die Begriffe „Tapferkeit“ und „Muth“ identificirt und so listiger Weise den Schlußsatz gewonnen: Tapferkeit = Weisheit; wohl treffe es sich, daß die Tapfern muthig (παρρηάδου), aber nicht, daß alle Muthigen tapfer seien; auf solche Weise könnte am Ende Sokrates auch noch die „Stärke“ mit „Weisheit“ identificiren <sup>1)</sup>. Sokrates läßt den Einwurf des Protagoras anscheinend gelten, da er vor der Hand nichts darauf erwiedert; er schlägt indeß einen andern Weg ein, um den Begriff der Tugend noch einläßlicher zu erörtern und die «ἀνδρεία» wie überhaupt die «ἀρετή» auf's Neue als eine «ἐπιστήμη» zu definiren. Er beginnt seine Beweisführung also: „Angenehm leben ist gut, unangenehm leben ist böse“ <sup>2)</sup>. Protagoras, jetzt mehr zurückhaltend und behutsamer als bei Beginn der ersten dialektischen Erörterung, will seine Zustimmung nicht unbedingt geben, „da manches von dem Angenehmen nicht gut und wieder manches von dem Schmerzlichen nicht böse ist“; in wie fern dies der Fall sei oder nicht, das

<sup>1)</sup> Protagoras hat vergessen, daß Sokrates die „Tapferkeit“ nur jenem „Muth“ gleichgestellt, der aus dem „Wissen“ entspringt; darum ist auch die Folgerung des Sophisten bezüglich der Identität der „Stärke“ und „Weisheit“ der des Sokrates nicht entsprechend. Er hätte zuerst nachweisen müssen, daß die „Stärke“ (ἰσχύς) eine δύναμις sei, welche auf dem „Wissen“ beruht. Obgleich Protagoras selbst die ἰσχύς wie das πάρος theils auf τέχνη (ἐπιστήμη), theils auf θυμός τε καὶ μανία sich gründen läßt und am Schlusse seiner Entgegnung sagt: «ἀνδρεία δὲ ἀπὸ φύσεως καὶ εὐτροφίας τῶν ψυχῶν γίγνεται», so ist ihm doch die Nothwendigkeit der von Sokrates gemachten Einschränkung des Begriffes „Muth“ (πάρος) nicht klar.

<sup>2)</sup> Im „Gorgias“ und „Philebus“ werden die Begriffe ἡδύ und ἀγρόν, d. h. das subjectiv Angenehme und das sittlich Gute streng von einander geschieden. Hauptaufgabe des „Protagoras“ ist der Nachweis, daß die Tugend im Wissen (ἐπιστήμη) begründet, daher auch Eine und lehrbar sei. Aber auch schon mit der Aufstellung und Durchführung des Satzes: „Das Gute liegt im Angenehmen“ muß Protagoras und Compagnie der Schlußfolgerung des Sokrates: ἀρετή = σοφία (ἐπιστήμη) beipflichten. Gibt also Platon im „Protagoras“ die Identität von ἡδύ und ἀγρόν vorläufig noch als seine eigene Anschauung — wenigstens oftmals in Form einer ὑπόθεσις — so wird dadurch die ganze Sophistenmoral, die in Theorie und Praxis bloß das natürliche Gelüste als das Maß des Rechtes und der Sitte gelten läßt und schließlich zur offenen Vertheidigung des Faustrechtes gelangt, nur um so schonungsloser bloßgestellt.



hänge nur von den Umständen und Folgen ab; doch will Protagoras in eine Untersuchung der Frage, ob das „Angenehme“ mit dem „Guten“ identisch sei, gerne näher eintreten <sup>1)</sup>. Sokrates ist dazu bereit und spricht die Hoffnung aus, daß Protagoras und er darüber am ehesten Aufschluß erhielten, wenn sie vor Allem das „Wissen“ als etwas Mächtiges ansähen, als das den Menschen Leitende und Beherrschende (*ἰσχυρὸν, ἡγεμονικόν, ἀρχικόν*), so daß, „wenn Jemand das Gute und Böse erkennt, er durch Nichts vermocht werden könne, etwas Anderes zu thun, als was die Erkenntniß (*ἐπιστήμη*) gebet.“ Protagoras ist damit einverstanden, indem er es für schimpflich erachtet, „wenn er nicht Weisheit und Erkenntniß als das Mächtigste (*κράτιστον*) unter den menschlichen Dingen erklären wollte.“ Die große Menge freilich erachte das Wissen als machtlos, weil die Seele ungeachtet der ihr innewohnenden Erkenntniß durch Leidenschaft, Lust, Furcht u. s. w. zum Schlechten sich fortreißen lasse <sup>2)</sup>. Sokrates geht nun daran diese Ansicht der Leute zu widerlegen, indem er sich gesprächsweise an diese selbst wendet und zugleich dem Protagoras zu verstehen gibt, daß die Untersuchung dieses Punktes wesentlich die Erledigung der Frage, was die Tapferkeit sei, und in welchem Verhältnisse sie zu den übrigen Tugenden stehe, herbeiführen werde. Protagoras, der früher nur mit Widerwillen und gezwungen zur Fortsetzung der Unterredung sich herbeigelassen, wird auf einmal etwas geschmeidiger und wünscht, daß Sokrates die begonnene Erörterung zu Ende führe, ohne es zu merken, daß der Hauptschlag eben ihm selbst gilt.

Wenn es also Leute gibt, welche behaupten, sie vollbrächten das Gute nicht, obgleich sie dasselbe erkannt und würden — von der Lust besiegt — zu allem Andern hingerissen, so befinden sich diese in einem großen Irrthum; denn das Angenehme und die damit verbundene Lust werden nicht deshalb, weil sie in der Gegenwart Vergnügen gewähren, als böse erachtet, sondern, weil sie in der Folge größeres Uebel nachziehen, und umgekehrt — wird das Gute, das der Schmerz verbittert, zwar für den Augenblick als unangenehm gehalten, aber weil wir hoffen, daß in der Zukunft größeres Vergnügen uns daraus erspieße, halten wir es dennoch für gut. Kurz — Alles, was man für gut oder böse hält, das pflegt man nach dem größern oder geringern Maße des Angenehmen oder Unangenehmen, mit dem es verbunden ist, zu bemessen, und daraus folgt, daß Jedermann die Lust — das Angenehme — als etwas an sich Gutes stets anstrebe, das Schmerzliche als solches aber als etwas Böses immer fliehe. Wenn sich nun die Sache so verhält, sei es lächerlich, wenn die Leute sagen, sie vollbrächten das Böse, obgleich sie einsehen, daß es böse sei, und wieder — sie vollführten ungeachtet der bessern Einsicht das Gute nicht, weil sie durch die Gewalt der gegenwärtigen Lust zum Bösen fortgerissen würden. Wenn man die sich deckenden Begriffe „gut“ und „angenehm“ vertausche, so laute die Behauptung der Leute so: Man verübt Böses ungeachtet der Erkenntniß, daß es böse ist, besiegt vom — Guten; dies ist aber widersinnig. Was man also gewöhnlich „der Lust unterliegen“, oder „von derselben besiegt werden“ nennt, ist nichts Anderes, als aus Irrthum für ein größeres Gut größere Uebel wählen; denn bei diesen wie bei jenem gilt keine andere Schätzung als nach ihrem Quantum. Weil es ferner ohne Zweifel bei Weitem besser ist, für kleine und augenblickliche Unannehmlichkeiten größere und dauernde zu wählen und umgekehrt auch besser ist, einen geringen und vorübergehenden Schmerz zu ertragen, als einen größern und anhaltenden, so müssen wir das gute Handeln auf ein genaues Messen und Abwägen der Handlungen in ihrem Verhältnisse zwischen gegenwärtiger Lust und

<sup>1)</sup> Ὡςπερ σὺ λέγεις, ἔφη, ἐκάστοτε, ὃ Σώκρατες, σκοπώμεθα αὐτό, καὶ ἐὰν μὲν πρὸς λόγον δοκῇ εἶναι τὸ σκέμμα καὶ τὸ αὐτὸ φαίνεται ἡδὺ τε καὶ ἀγαθόν, συγχωρησόμεθα· εἰ δὲ μή, τότε ἤδη ἀμφισβητήσομεν.»

<sup>2)</sup> Protagoras stimmt dem Sokrates bei mit den Worten: «Πολὴν γὰρ οἶμαι . . . καὶ ἅλα οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι.»



künftigem Schmerz oder umgekehrt zurückführen. Gleichwie nun die Meßkunst (*μετρονική τέχνη*) und die *ἀριθμητική* die Größen und Zahlen nach der Wirklichkeit bestimmen und nicht nach dem Scheine, der die Sinne trügt, so kommt es auch bei der Wahl des Guten am meisten darauf an, daß wir das Maßverhältniß des Angenehmen und seines Gegentheils klar und deutlich einsehen; daher ist die richtige Kenntniß, das Wissen (*ἐπιστήμη*) der Dinge, welche Lust oder Unlust im Gefolge haben, die einzig verlässliche Richtschnur. In der *ἐπιστήμη* liegt also die Rettung, das Heil (*σωτηρία*) des Lebens, Nichts übersteigt sie, vielmehr überall, wo sie innewohnt, herrscht sie unumschränkt und trägt über Lust und alles Andere stets den Sieg davon. Was die Leute „der Lust unterliegen“ (*τὸ ἡδονῆς ἥτις εἶναι*) nennen, das ist die größte Unwissenheit (*ἀμαθία ἢ μεγίστη*), „deren Arzt“, fügt Sokrates ironisch hinzu, „Protagoras da zu sein behauptet, und Prodikos und Hippias“.

Sokrates rückt, nachdem er alles sittliche Handeln in der *ἐπιστήμη* begründet, seinem Ziele immer näher. Wenn er zunächst auch nur mit Protagoras die Unterredung weiter führt, so zieht er doch die Hauptvertreter der andern sophistischen Richtungen — Hippias und Prodikos gleichfalls zur Betheiligung am Gespräche heran. Weil das Angenehme, fährt Sokrates fort, mit dem Guten identisch ist, mag nun Prodikos das Angenehme angenehm, erfreulich, ergötzlich oder wie immer nennen, so folgt hieraus, daß Niemand freiwillig an das Unangenehme, also an das Böse gehe, und daß Niemand, wenn er gezwungen ist von zwei Uebeln eines zu wählen, sich für's größere entscheiden werde, wenn es ihm freisteht das kleinere zu wählen. All' dem stimmten Alle bei. Den aufgestellten Sätzen zufolge wird daher auch Keiner an das gehen, wovor er sich fürchtet; denn es ist eine ausgemachte Sache, daß wovor sich Jemand ängstigt, er dies für böse hält. Nochmals versucht Prodikos — freilich auch diesmal wieder von Sokrates hiezu verleitet — seine Begriffsspalterei allen Ernstes in Ausübung zu bringen, wodurch der gestrenge Synonymiker fast komisch zu werden beginnt. Hatte Sokrates dessen Kunst, sobald sie den Zusammenhang außer Acht läßt, kurz vorher sich verboten, so nimmt er hier auf seine subtile Unterscheidung zwischen „Angst“ (*δέος*) und „Furcht“ (*φόβος*) keine Rücksicht mehr, weil dieselbe in schwebender Frage auch keine verdient.

Nun kehrt Sokrates zu der von Protagoras früher ausgesprochenen Behauptung zurück, daß nämlich die Tapferkeit von den übrigen genannten Tugenden deßhalb am meisten sich unterscheide, weil sehr oft unverständige, zügellose und ungerechte Menschen Andere an Tapferkeit bei Weitem übertreffen. Nachdem aber einmal anerkannt ist, daß Niemand freiwillig an das Furchtbare (*δεινά*) geht, auch der Tapfere nicht, so wird doch Protagoras genöthigt sein, seine Ansicht in Betreff der „Tapferkeit“ zu ändern, weil ja der Feige nicht darin sich vom Tapfern unterscheide, daß dieser sich an's Furchtbare wagt, jener aber nicht. Den Unterschied zwischen Beiden soll ein Beispiel klar machen. In den Krieg ziehen ist schön; ist es schön, so ist es auch gut; „denn von allen schönen Handlungen haben wir zugegeben, daß sie gut und daher auch — angenehm seien.“ Der Tapfere zieht nun muthig in's Feld, weil er es für schön, gut und angenehm hält; der Feige aber zieht aus schimpflicher Furcht nicht in den Krieg; er würde es auch thun, wenn er es nur für gut und angenehm zu erkennen vermöchte. Der Tapfere und der Feige unterscheiden sich demnach hierin, daß jener immer das Gute anstrebt, das er ungeachtet der damit verbundenen Mühen als gut erkennt und gleicherweise von dem mit Recht zu Fürchtenden — dem Bösen Einsicht hat und demselben ausweicht; während der Feige aus Unverstand und Unwissenheit das Gute für ein Uebel ansieht, wohl aber für das Schimpfliche und Böse muthig ist. Feigheit ist also nichts Anderes, als Unkenntniß des Gefährlichen und Nichtgefährlichen, und Tapferkeit, weil sie das Gegentheil von Feigheit ist, nichts Anderes, als die Kenntniß, das Wissen (*σοφία*) desselben. Demnach ist die Behauptung des Protagoras, daß einige Menschen sehr unwissend und dabei doch sehr tapfer sein können, unrichtig.



Hatte Protagoras den Aufstellungen des Sokrates noch kurz vorher ohne Zögern beigespflichtet, so will er jetzt, da die Schlussfolgerung aus seinen Zugeständnissen gezogen wird, kaum mehr zunicke und verstummt endlich ganz. Er mußte die gewaltige Wucht des gegen ihn geführten Hauptschlages nur zu sehr fühlen; aus allen Positionen hinausgeworfen, erleidet er hier eine gänzliche Niederlage und ist genöthigt, diese selbst noch einzugestehen, da Sokrates mit dessen Schweigen sich nicht zufriedenstellt. „Du scheinst mir, Sokrates“, sprach er, „hartnäckig darauf bestehen zu wollen, daß ich der Antwortende sei; nun ich will dir den Gefallen thun (sic) und sage, daß es nach den Zugeständnissen mir unmöglich scheint.“

Alle Fragen, sagt Sokrates — den etwas empfindlich gewordenen Protagoras besänftigend — habe er gestellt, weil es in seinem Wunsche gelegen, in Betreff des Wesens der Tugend und ihre Lehrbarkeit in's Klare zu kommen. Der Ausgang des Gespräches aber (*ἐξοδος τῶν λόγων*) mache ihnen spottend Vorwürfe und scheine, „wenn er sprechen könnte“, ihnen sagen zu wollen: Ihr zwei seid doch wunderliche Leute; du Protagoras, der du früher für die Lehrbarkeit der Tugend in die Schranken getreten, sprichst ihr jetzt die Lehrbarkeit ab, indem sie dir eher als alles Andere erscheint, nur nicht als ein Wissen (*ἐπιστήμη*); und du, Sokrates, hast anfänglich die Lehrbarkeit der Tugend verneint, bist aber jetzt eifrig bemüht, dieselbe zu beweisen; denn da die Tugend als ein Wissen erscheint, so müßte es doch sonderbar sein, wenn sie nicht lehrbar wäre! Da nun Sokrates Alles „drunter und drüber“ in schreckliche Verwirrung gerathen sieht und diesem Wirrwarr gern entkommen möchte, wünscht er eine nochmalige Untersuchung, aber diesmal auf umgekehrtem Wege, nämlich zuerst über die Frage: Was ist die Tugend? und nachher: Ist sie lehrbar oder nicht? — damit nicht etwa der hintennach bedachte Epimetheus, der ohnehin, wie Protagoras in seinem Mythos erzählt hatte, die Menschen bei Vertheilung der Göttergaben ganz außer Acht gelassen, auch ihnen bei der Untersuchung einen schlimmen Streich spiele. Prometheus habe ihm übrigens viel besser gefallen, als sein Bruder; er halte es mit jenem und nehme daher auch für sein ganzes Leben im Voraus Bedacht (*προησυχούμενος . . . πραγματεύουμαι*).

Ist Sokrates, der zwar zuerst gegen die Lehrbarkeit der Tugend Bedenken äußert, aber bald mit vorbedachtem Sinne das Gespräch auf die Erörterung des Tugendbegriffes hinüberleitet und daraus die Lehrbarkeit der Tugend deducirt, der Prometheus (Vorbedacht), so bleibt dem guten Protagoras nichts Anderes übrig als die Rolle des verlegenen Epimetheus (Nachbedacht), da es ihm erst am Ende der ganzen Untersuchung deutlich gemacht werden muß, was er gleich beim Beginne derselben hätte thun sollen, nämlich nachweisen, daß es außer der sogenannten Bürgertugend (*ἀρετὴ πολιτικὴ*) noch eine andere, weit erhabener gibt, die nicht wie jene auf bloßer Erfahrung (*ἐμπειρία*) beruht, sondern ihren tiefen Grund im Wissen (*ἐπιστήμη*) hat, und darum auch lehrbar ist. Man kann sich daher auch erklären, warum sich Sokrates — freilich nicht ohne Ironie — schließlich dahin ausspricht, als habe er anfangs die Tugend für nicht lehrbar gehalten; denn aus all' dem, was er von Protagoras über sie zu hören bekam, mußte er gar bald die Ueberzeugung gewinnen, daß die Tugend, die er meine, eben eine ganz andere sei, als die des Tugendlehrers ex professo, welcher in sothaner Eigenschaft anfangs ganz natürlich die Lehrbarkeit der Tugend behauptet, in seiner Beweisführung aber deutlich zu erkennen gibt, daß er von deren Wesen keine Kenntniß besitzt, und auch deren Grund am Schlusse der Erörterung nicht im Wissen finden will, wobei er nicht gewahr wird, daß er hiemit gerade das Gegentheil seiner ersten Behauptung ausspricht.

Protagoras, durch die erlittene Schlappe keineswegs tiefer gestimmt, belobt in vornehm hohem Tone den Eifer Sokrates' sowie die Ausführung des Gespräches, und eröffnet ihm die Aussicht, daß auch er mit der Zeit „einer von denen werde, die ihrer Weisheit wegen berühmt sind“. Nachdem er noch dem Sokrates bedeutet, für jetzt in die Untersuchung über das Wesen der Tugend u. s. w. nicht weiter eintreten zu wollen, bemerkt dieser, daß es für ihn gleichjalls an der Zeit sei, sich anderswohin zu begeben, nur „dem schönen Kallias“ zu Lieb' sei er länger geblieben. Darauf entfernen sich Sokrates und Hippokrates. Ob dieser in seiner Begeisterung für den „weisen Protagoras“ durch den kalten Wasserstrahl, der den Sophisten getroffen, auch mitabgekühlt worden, und ob Hippias und Prodikos ihre Vorlesungen fortgesetzt, darüber läßt sich nicht Bestimmtes sagen.



